民國叢書

第三編

·86·



自序

這本文存，大部分是在閩南講演時作的，只有「再論中國文學與音樂之關係」一篇的下半，是在西湖作的。「宇宙美育」是在南京作的。

我宣布我治學的方法，是一種「歷史的方法」就是「近化的方法」近來整理國故的學者，何嘗不注重這種方法。但他們所重的是「歷史的背景」却不是「歷史的進化，」是歷史的「向後轉」却不是歷史的「望前看，」因爲不明白歷史進化的線索，所以主張「上同而不下比」的墨子神權政治，竟可附會到歐洲初期的民約論，而達爾文的學說，也可以拿來附會莊子的天鈞律了。我以爲這都是很缺乏歷史的觀念的！

本書的貢獻，雖不很大，却都是從「歷史進化的方法」研究得來的，至少也能

大學研究

——中國近代哲學的方法論——

一　大學的古本問題

大學本不過孔門方法論的哲學，但講方法論的，都知道看重這一部書，於是因不同的解釋，漸漸發生兩個學派：（一）直覺派（二）經驗派；好比「格物」二字，在經驗派是這樣講法，而在直覺派則又那樣講法，結果遂成學術界頂大的紛爭了。而在爭論中有一個先決問題，就是古本問題。如經驗派的朱子則主張改定本而直覺派的王陽明，則非恢復古本不可。到了王船山的大學衍，又對於陽明生一反動而主張朱子改定本了。顏習齋李剛主出來，又極力排斥改定本，而用古本，並且李剛主之作大學辨業，遍質當時名流，如王草堂閻百詩萬季野胡朏明，大家都以為「聖門

舊章，一旦重明」可見影響之大了。然到最近大家所用的，仍是朱子的改定本究竟那一個本子對呢？自然朱子的改定本，自恰宜於朱子的學說；陽明剛主主張古本，也自恰宜於陽明剛主的學說。然則「古本問題」關係於宋明清的學派分裂甚大，我們不可不先研究他了。

原來大學一書，是禮記四十九篇之第四十二篇，到了程朱纔把他特別表彰出來，要「以意逆志，而察夫義理之安，以求通聖人之旨」（王夫之語）於是而有改本發生。然自程朱改本出世，朱子增補了一百二十八字，以致後儒紛紛效尤，於是大學改本，竟至有十餘種之多了。依李剛主大學辨業所記有：——

宋程灝改大學一本　程頤改一本　朱熹改一本即今行世章句。

元王柏改一本　明蔡清改一本　季本改一本

高攀龍宗崔銑論改一本　甬東豐氏僞政始石經一本

葛寅亮改一本　王世貞改一本（各宋改本，王草堂二經彙刻內載甚具。）

王草堂二經彙刻說：「自程明道移易大學，而伊川再易，是弟不以兄爲然也。二程之學遞傳至於朱子，朱子遞傳至於王柏，乃朱子再爲移易，分原文一篇者爲十章，曰：一經九傳，而又補一傳。王柏又削補傳，移「知止至則近道矣」於後，合聽訟節爲釋格致，是徒不以師爲然也。嗣後蔡清季本葛寅亮豐坊弇州皆有定本，是後儒不以先儒爲然也。何如恪遵原文，爲有異同？況原文載在注疏，其板歷藏國學，非一時一家之書，今改定變亂，無所底止！」直到最近，還有易順鼎的改本，可見大學本子，很是一樁問題。現在三家村的學究先生們，拿着朱子的大學章句，當作聖經賢傳讀，不知朱子的大學改本疑問正多得很呢！

朱子章句序說：——

「河南程氏兩夫子出……實始尊信此篇而表章之，既又爲之次其簡編，

發其歸趣。……顧其爲書，猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，間亦竊附己意，補其闕略。……」

但王陽明卻要主張古本，他說：——

「大學古本朱子疑其有所脫誤，而改正補緝之。在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣。」（傳習錄）

「……合之以經而益綴，補之以傳而益離。吾懼學之日遠於至善也。去分章而復舊本，傍爲之什以引其義，庶幾復見聖人之心，而求之者有其要。」（大學古本序）

其實古本改本之爭，完全是學派之爭，所以到了王船山先生便排斥陽明古本，而恢復朱子改本了。他說：——

「自姚江王氏者出，而大學復亂，蓋其所從入以釋氏不立文字之宗，爲虛

妄悟人之本；故以章句八條目歸重格物爲非，而不知以格物爲本始者經也，非獨傳也，尤非獨朱子之意也。旣不揣而以此與章句爲難，乃挾鄭氏舊本以爲口實，顧其立說又未嘗與鄭氏之言合。鹵莽滅裂，首尾不恤，而百年以來，天下翕然宗之，道幾而不喪，世亦惡得而不亂乎？其以親民之親爲如字者，則亦釋氏悲愍之餘瀋，而墨子二本之委波。至於訓格爲式，則又張九成與僧宗杲之邪說而已，其徒效之，猖狂益甚……」(禮記章句卷四十三)

船山甚至以爲「因章句之旨而衍之，以救什一於千百；」因以言距楊墨自命，這也可見古今本關係於朱王學派之重大了。到了李剛主又極尊重古本，但他尊重古本的意思，和王陽明截然不同，而且剛剛相反。他作大學辨業序，述當時古今本之爭道：——

「出閱當世講學諸儒，則宗晦菴陽明論格物者，各堅壁壘。賢達如湯潛庵

張武承，斷斷弗相下，其他遂構訟，甚至操戈矛不解。私怪同尊聖道，苟其一人得其指歸，自當心理相合，何至於是？」

因此他就獨出心裁，一面尊重大學古本，一面仍照程朱訓格爲至。不過更進一層，謂：「至卽學也，格物致知爲學文，誠意以至天下平爲約禮，乃並解學與行是一是二，格致與誠意以至天下平，是一是二」總而言之，大學古本問題，在中國近代哲學史上，不可不算一個很重要的節目。只要時代變遷了，便對於本子的見解也變遷了。所以就是李光地那樣篤信朱子的人，他一方面說：「王氏古本之復，其號則善，而說義乖異」一方面仍不得不恢復大學古本而做他的大學古本說（榕村全書本）可見大學本子，就他本身說，就有一段長而且複雜演進史了。

二　程朱的格物說

胡適之先生在淸代學者的治學方法一篇（文存卷二）曾說：「……直到後來宋儒把禮記裏面一篇一千七百五十個字的大學提出來，方才算是尋得了中國近世哲學的方法論。自此以後，直到明代和淸代這一篇一千七百五十個字的小書，仍舊是各家哲學爭論的焦點。程朱陸王之爭不用說了，直到二十多年前康有爲的長興學記裏還爭論「格物」兩個字究竟怎樣解說呢！」由這話看起來，可見「格物」兩字在中國近代哲學史上有怎樣重要的位置。現在講到大學，更不妨乘這個機會，把程朱陸王的格物說，順便略講一下。

原來大學的方法，是格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下八個條目。而在道：——

這八個條目的當中，最重要的，就是「致知在格物」五個字了。朱子補大學第五章「蓋釋格物致知之義而今亡矣間嘗竊取程子之意以補之曰所謂致知

在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極；至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

他們把「窮理」和「格物」看做一件東西，他們以爲事事物物上都有許多道理，我們只要就那上見得道理破，這就是格物，所以格物是銖積寸累的，是歸納的方法，却不是演繹的方法。朱子語類說此最好：——

「知至只是到脫然貫通處，雖未能事事都知得，然理會得已極多，萬一有插一件差異底事來，也識得他破，便不知底亦將通去。」

由這話看來，不能不說他的確是含有一點歸納的精神，的確含有科學的基礎

的方法論。雖然他們所求者，或者不是這個物的眞理，那個物的眞理，乃是「至於用力之久，而一旦豁然貫通」的哲學上的絕對眞理。但他們的哲學是以科學方法為依據，這一點無論如何是不能否認的。現在我們且就他的論據詳細研究一番。

程子的做物方法——朱子或問引程子的格物說很多，他說：「程子說許多項，初間說不可不格物，中間却是指出個格物個地頭……」（語錄）大概程子所不可不先格物的意思，因為格物就積累之多，自然有個覺悟時候；所以格物是工夫，而覺悟纔算究竟。因為眞格物，必要徹骨都看得透，能夠這樣，便是「覺悟」了。然要覺悟，則必須有個下手處，下手處就是格物。所以說：

「凡有一物，必有一理，窮而至之，所謂格物者也。然而格物亦非一端，如或讀書講明道義；或論古今人物而別其是非；或應接事問而處其當否；皆窮理也。曰：格物者必物物而格之，將止格一物而萬理皆通耶？曰：一物格而萬

理通，雖顏子亦未至此；唯今日而格一物焉，明日又格一物焉，積習既久，然後脫然有貫通處耳。」

又曰：——

「自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有個覺處。」（朱子語錄曰：此一段尤要切，學者所宜深究。到得豁然處，非人力勉强而至者。）

又曰：——

「窮理者非謂必盡窮天下之理，又非謂止窮得一理便到，但積累多後，自當脫然有悟處。」

他分明知道物理是窮不盡的，所以最注重「推理作用」，就是觀察了一些個體的物事，知道他們是如此，遂以爲凡和這些已觀察了的例，同樣的事物，也必是如此。所以說：「格物非盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推；……若一事上

窮不得，且別窮一事，或先其易者，或先其難者；各隨人淺深，譬如千蹊萬徑皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。」不過他這種方法，用得太容易了！結果說：「物我一理，纔明彼，卽曉此；」「萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也；」類此的話，又只好算做演繹，不得叫做「歸納法」了。

這種格物方法的應用，在宇宙觀方面，便成功了「形而上學。」如說：——

「物必有理，皆所當窮，若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯是也。若曰天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且顯而已矣，則是已然之詞，又何理之可窮哉？」

格物就是要發現那「未知的，」要研究天如何而能高？地如何而能厚？鬼神如何而能幽顯？自然，這種方法，可以成功「哲學，」也可以成功了「科學。」大之就天地之所以高厚，小之就一草一木，沒有一物而不是窮理的地方。所以說：——

「一草一木，亦皆有理，不可不察」就是倫理方面，個人修養方面，也用得着格物的方法；好比一個孝字，必須窮格所以爲孝的條目：「如何而爲奉養之宜，如何而爲溫凊之節，莫不窮究。」說到個人方面，更重要了，故說：「格物莫若察之於身，其得之尤切；」這話和他別處所說：「當察物理，不可專在情性；」有互相發明處。可見程子的格物，實在包括「內觀的」和「外觀的」兩方面，都不偏廢。如一班人主張「外觀，」便要盡窮天下之理；而主張「內觀」就要反身而誠，使天下之物無不在我；這都是不對的。照程子的意思，如一百件事理，會得六七十件了，便自然忽然有悟；那三四十件，雖沒有理會也自然可以類推了。

朱子的格物方法——朱子的格物說，受小程子的影響很大，所以說：「愚之所以補乎本傳闕文之意，雖不能盡用程子之言，然其指趣要歸，則不合者鮮矣。」本來，

小程子把「格物」的物字，解作「語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然。」

這個「物」的範圍很大，朱子講格物也是如此，他說：——

「若其用力之方，則或考之事爲之著，或察之念慮之微，或索之講論之際，使於身心性情之德，人倫日用之常，以至天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者也；必其表裏精粗無所不盡，而又益推其類以通之，至於一日脫然而貫通焉，則於天下之物，皆有以究其義理精微之所極，而吾之聰明睿智，亦皆有以極其心之本體而無不盡矣。」

又曰：——

「上而無極太極，下而至於一草一木一昆蟲之微，亦皆有理。一書不格，則缺了一書道理；一事不格，則缺了一事道理；一物不格，則缺了一物道理；須

躬行耳」這差不多把格物縮到：我們不用格物，但依着朱子的話就是了。窮理學派至此安得不給王陽明推翻呢？

但朱子的格物說，在他當時卻是極有偉大價值的貢獻。我們試看或問裏他批評各家的格物說，就可見他的方法在當時哲學界裏，正是一種對證的藥方：——

一　評司馬溫公的格物說——「近世大儒，有爲格物致知之說者，曰：格猶扞也，禦也，能扞禦外物而後能知至道也。又有推其說者曰：人生而靜，其性本無不善，而有爲不善者，外物誘之也；所謂格物以致其知者，亦曰扞去外物之誘，而本然之善自明耳。是其爲說，不亦善乎？曰：天生蒸民，有物有則；物之與道固未始相離也。今曰禦外物而後可以造至道，則是絕父子而後可以知孝慈，離君臣然後可以知仁敬也，是安有此理哉？若曰：所謂外物者，不善之誘耳，非指君臣父子而言也；則夫外物之誘人，莫甚於飲食男女之欲，然推其本則固亦莫非人之所當有而不能無者也；但於其間

自有天理人欲之辨，而不可以毫釐差耳。惟其徒有是物，而不能察於吾之所以行乎其間者，孰爲天理？孰爲人欲？是以無以致其克復之功，而物之誘於外者，得以奪乎天理之本然耳。今不卽物以窮其原，而徒惡物之誘乎己，而欲一切扞而去之，則是必閉口枵腹，然後可以得飲食之正；絕滅種類，然後可以全夫婦之別也。是雖裔戎無君無父之教，有不能充其說者，況乎聖人大中至正之道，而得以此亂之哉？」因爲朱子主張物和理不能相離，所以對於司馬光離物求理把格字解作「一切扞而去之」的說法，不消說是要最先排斥的了。

二　評呂藍田（大臨）的格物說——「自程子以格物爲窮理，而學者傳之，見於文字多矣。……其門人雖曰祖其師說，然以愚考之，則恐其皆未足以及此也。蓋有以必窮萬物之理同出於一。爲格物，知萬物同出於一。理爲知至，如合內外之道，則天人物我爲一；通晝夜之道，則死生幽明爲一；達哀樂好惡之情，則人與鳥獸魚鱉爲

一；求屈伸消長之變，則天地山川草木爲一者，似矣。然其欲必窮萬物之理，而專指外物，則於理之在己者，有不明矣。但求衆物比類之同，而不究一物性情之異，則於理之精微者，有不察矣。不欲其異而不免乎四說之異，必極乎同而未極乎一原之同；則徒有牽合之勞，而不睹貫通之妙矣，其於程子之說何如哉？」因爲朱子認理是萬殊而一本，一本而萬殊，所以語錄云：「說許多一了，理自無可得窮，又格個甚麼？固是出於一，只緣散了千歧萬徑。今日窮理，所以要收拾歸於一。」可見朱子的格物方法，是要從萬殊歸到一本，卻不是如呂藍田要從一本到萬殊，所以是歸納的方法。

三　評謝上蔡（良佐）的格物說——「又有以爲窮理只是尋個是處，然必以恕爲本，而又先其大者，則一處理通，而觸處皆通者。其曰尋個是處者則得矣，而曰以恕爲本，則是求仁之方，而非窮理之務也。又曰：先其大者，則不若先其近者之切也。又曰：一處通而一切通，則又顏子之所不能及，程子之所不敢言，非若類推積累之可

以循序而必至也。」朱子的意思，以爲窮理自是我不曉得這道理，所以要窮；若已曉得，還窮什麼呢？並且「恕」字大槩的意思，只是說要推我之心以窮理，這分明是主觀的想像，決不是客觀的觀察，所以「便礙理了。」

四　評楊龜山（時）的格物說——「又有以爲天下之物不可勝窮，然皆備於我，而非從外得也。所謂格物，亦曰反身而誠，則天下之物無不在我者，是亦似矣。然反身而誠，乃爲物格知至以後之事，言其窮理之至，無所不盡；故凡天下之理反求諸身，皆有以見其如目視，耳聽，手持，足行之畢具於此，而無毫髮之不華耳。固非以是方爲格物之事，亦不謂但務反求諸身，而天下之理自然無不誠也。……」這一段朱子否認那些「萬物皆備於我，不須外面求」的話，實在是對於主觀方法論以一個致命傷，直到陳淸瀾的學蔀通辯，還是根據這個來批評陸學的。

還有程門中尹和靖（焞）以爲今日格一物，明日格一物，不是程子的話，是後

人添上去的。朱子駁他說他或不曾聽見，或是其心不以爲然，所以不能領會。又有胡文定（安國）胡五峯（宏）雖然也都很承認程子的格物，但仍不免受朱子的嚴重批評。由這點可見朱子實在可算萬物主義的功臣了。他擁護這種「今日格一物，明日格一物」的方法，並不是爲着自己的成見，也不是因爲前輩這樣說，他實在覺得求知識的方法，沒有一個比這種外觀的一點一滴的方法更好了，所以提倡他。而以後否認外觀的直覺主義者也自然都集矢於朱子而否認他了。

三　陸王的格物說

當朱子把格物方法應用在經學上面的時候，那同時的陸象山，已經挖苦他是「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」了。朱子的格物，要人讀書，象山却要問朱子：「堯舜之前，所讀何書？」因爲他們的思想不同，所以解釋「格物」兩字，也自不同。

象山語錄說：——

「格物者格此者也伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳！不然，所謂格物，末而已矣！」（全集卷三十五）

他所謂「此」，就是直指自己的心。先要懂得自己的心，便是格物了。所以有一次有人問他如何是窮理，盡性，以至於命？他對得最妙：——

「窮理是窮這個理，盡性是盡這個性，至命是至這個命。」（全集卷三十四）

又說：——

「明德在我，何必他求？」（全集卷二十）

又說：——

「吾之學問與諸處異者，只是在我，全無杜撰，雖千言萬語只是覺得他底在我，不曾添一些。近有議吾者云：除了先立乎其大者一句，全無伎倆，吾聞

之曰：誠然。」

先懂得自己的心就是「知本，」便不爲「末」所累了。所以說：「學苟知本，則六經皆我註腳；」又說：「六經註我，我註六經」如此看重主觀的眞理，對於那種「今日格一物，明日格一物」自然認爲支離，驚外的方法了。所以朱子把「格物」縮成「讀書窮理，」而陸象山最反對的，正是那不覺悟的讀書。語錄有一段最可看出他這種主張：——

「初教董元息自立收拾精神，不得說閒話，漸漸好；後被教授教解論語卻反壞了。」

因爲象山不認言語文字是求知識的方法，而眞正求知識的方法，只須認識自己的本心便得。若識得一個心了，便萬法流出，更都無許多事了。這就是陸象山的格物方法。

到了明代王陽明，他的主張大致和陸象山相同，却要更發揮得透澈些。他說：「心外無事，心外無理，故心外無學」；所以也攻擊朱子的格物方法。傳習錄卷三有一段說：——

「先生曰：衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用。我着實曾用來。初年與錢友同論做聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量，因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足。某因自去窮格，早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾，遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思，乃知天下之物本無可格者。其格物之功只在身心上做。決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了。這裏意思，却要說與諸公知道。」

好：——

在他答顧東橋書，（陽明集要卷二）說他的格物說與朱子不同的地方最

「朱子所謂格物云者，在卽物而窮其理，卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也；是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也，求孝之理於其親，則孝之理，其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理，是惻隱之理，果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也。是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然，是可以知析心與理爲二之非矣。夫析心與理而爲二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。務外遺內，博而寡要，……

謂之玩物喪志，尙猶以爲不可歟？若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也；吾心之良知，卽所謂天理也，致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理而爲一者也。」

他總覺着朱子憑空去窮格事物之理，是茫茫蕩蕩，都沒有一個着落，而他自己的「格物」方法，纔算是有本原的，所以說：——

「爲學須有本原，……聖人到位天地育萬物，也只從喜怒哀樂未發之中上養來，後儒不明格物之說，見聖人無不知無不能，便欲於初下手時，講求得盡，豈有此理？」（傳習錄）

「聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理，不是本體明後，却於天下事物都便知得，便做得來也。天下事物如名物度數草木禽獸之類，

不勝其煩，聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得；便不必知的，聖人自不消求知。」（傳習錄）

「近世格物之說，如以鏡照物，照上用功；不知鏡尙昏在，何能照？先生之格物，如磨鏡而使之明，磨上用功，明了後亦未嘗廢照。」（傳習錄）

陽明格物的最大貢獻，就在他能夠從本原上着力，並且婦孺都可以做到，所以再簡捷也沒有了，再普遍化也沒有了。

「我這裏言格物，自童子以至聖人，皆是此等工夫，但聖人格物，便要熟得些子，不消費力。如此格物，雖賣柴人亦是做得，雖公卿大夫以至天子皆是如此做。」

他的格物說，在大學問一篇，說得最爲明顯了：——

「致知必在於格物；物者事也，凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物；

格者正也，正其不正以歸於正之謂也；正其不正者，去惡之謂也，歸於正者爲善之謂也，夫是之謂格。書言格於上下，格於文祖，格其非心，格物之格實兼其義也。良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不卽其意之所在之物，而實有以爲之，則是物有未格，而好之之意，猶爲未誠也。良知所知之惡，雖誠惡矣，苟不卽其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意，猶爲未誠也。今焉於其良知所知之善，卽其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，卽其意之所在之物而實去之，無有乎不盡，然後物無不格，而吾良知之所知者，無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。夫然後吾心快然無復餘憾而自謙矣。夫然後意之所發者，始無自欺，而後可以謂之誠矣。故曰：格物而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修。……」

他把「物」字，限定於吾心意念所在的事物：「如意在於事親，卽事親便是一物，意在於事君，卽事君便是一物，意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物」；（傳習錄）所以物就是意念所涉着處。只是一件，意念決不是懸空的，必着事物，所謂誠意就是隨意念所在的事物而格之，實實落落依着良知做去，好的便存，壞的便去，這就是陽明格物的眞訣了。

由陽明的格物，已可見其獨立的思想精神，若再把他弟子王心齋的格物說來看，更可見其爲個人主義的方法了。他說：「格物卽物有本末之物，身與天下國家一物也，格知身之爲本，而家國天下之爲末。行有不得已者，皆反求諸己，反己是格物底工夫，故欲齊治平在於安身，易曰：身安而天下國家可保也，身未安本不立也。知身安者則必愛身敬身，愛身敬身者必不敢不愛人不敬人；能愛人敬人，則人必愛我敬我，而我身安矣。一家愛我敬我，則家齊，一國愛我敬我，則國治；天下愛我敬我，則天下平；

故人不愛我非特人之不仁，己之不仁可知矣；人不敬我非特人之不敬，己之不敬可知矣」（詳見王心齋先生遺集卷一）這就是所謂「淮南格物」也可見陽明一派的格物，其實不過注重個人的哲學方法罷了。

五　清代學者與格物說之關係

雖然這種個人主義的哲學方法，是有一種獨立自由的精神，但也有他的流弊，就是太偏重主觀的冥想了。偏重主觀的結果，就忽畧於客觀觀察，對於當時政治社會的情形太隔膜了。所以到了明末清初一般學者對於陽明的格物，已由厭倦而變成憎惡，如黃宗羲顧炎武王夫之顏習齋李剛主等，大家起來糾正陽明的格物，而提倡他們的「行為主義的格物法」這種方法，一方面既有陸王的獨立的思想精神，一方面重新又採取程朱的科學精神，結果就給所謂清代的「樸學」——「漢學」

開了一條新的路徑。

黃梨洲的方法是一面看重讀書，一面又看重思想，他說：「讀書不多，無以證斯理之變化，多而不求於心則爲俗學，」（全謝山述）所以對於陽明所謂「致良知，」有一種新解釋。他說：——

「陽明說致良知於事事物物，致字卽是行字，以救空空窮理在知上討個分曉之非；乃後之學者測度想像，求見本體，只在知識上立家儅，以爲良知；則陽明何不仍窮理格物之訓，而必欲自爲一說耶？」（明儒學案卷十姚江學案）

他把致字解作行字，教我們在行爲上認識；這種解釋，實在和陽明格物原旨不同，不能不算一個頂大的方法上的貢獻了。顧炎武日知錄卷六把格物的「物」字，解作「君臣父子國人之交，以至於禮儀三百，威儀三千，是之謂物；」可見他是看重行爲方面，卻與朱子又不甚同，所以說：「以格物爲多識於鳥獸草木之名則末矣，知

者無不知也，當務之爲急』所以他一方面提倡向外的——客觀的學問，一方面尤持別注重實踐，他告訴朋友說：『凡文之不關於六經之指當世之務者，一切不爲』（亭林文集與人書三）就可見他的格物是偏重行爲的了。王船山的禮記章句卷四十二大學衍名義上雖然尊崇朱子的格物說，實際上也是提倡一種行爲的格物法。他說：——

『以格物爲始敎而爲至善之全體，非朱子之意也，經之意也，蓋嘗論之：何以謂之德？行焉而得之謂也。何以謂之意？處焉而宜之謂也。何以謂之至善，皆得咸宜之謂也。不行胡得？不處胡宜？……行焉而不得，處焉而不宜，則固然矣；於是曰吾將不行奚不得，不處奚不宜；乃勢不容已，而抑必與物接，則又洸洋自恣，未有不蹶以狂者也。不然則棄君親殘支體而猶不足以充其操也。……』

顏習齋的行爲主義的格物說，更明白了。他駁朱子道：「大學何不言讀書是皆以讀書爲本？」（朱子語類評）因爲讀書算不得格物，所以別創新說道：——

「今之言致知者，不過讀書窮理，講問思辨已耳，不知致吾知者皆不在此也。辟如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問數十次，思辨幾十層，總不算知，直須跪拜周旋捧玉爵執幣帛親下手一番，方知禮是如此，知禮者斯至矣。辟如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知，直須搏拊擊吹口歌身舞，親下手一番，方知樂是如此，知樂者斯至矣。是謂格物而後知至。故我斷以爲物卽三物之物，格卽手格猛獸之格，手格殺之之格，……且如此冠，……亦不知皮之如何煖也，必手取而加諸首，乃知是如此取煖。如此菔蔬，雖上智老圃不知爲可食之物也，雖從形色料爲可食之物，亦不知味之如何辛也。必箸取而納之口，乃知如此味辛。故曰手格其物而后知至。」（四書正誤卷一）

他接着很直截地說：——

「試觀孔門身通六藝者七十二人，周公以三物敎萬民而賓興之，不可見大學首自行習下手乎？」

這種行爲的格物方法，到了李剛主的大學傳註，大學辨業說得更透澈了！大學辨業卷二道：——

「顏習齋謂格物之格，謂親手習其事也；又爾雅格，格舉也，郭璞註：「舉持物也；」又爾雅到字極字皆同格，蓋到其域而通之，搏之舉之以至於極，皆格義也……語云一處不到一處黑，最切致知在格物之義」

把格物看作一種行爲方法，這實在是明清之交學者的特色，由他們的方法應用到哲學方面也不得不成爲「經世學派」了，經世學派的目的，總在「經世致用」而個人主義的方法，天然的不能經世致用，我們試看王陽明的大學古本旁註（

函海本第十九集）在「此謂平天下」句下，註云「只是修身，只是誠意」；又云；「明明德親民，猶言脩己安百姓」；「自明不已，卽所以親民」；想把修身誠意來平天下，自然只算得一個空談！怪不得經世學派的顧炎武說他「置四海困窮不言，而講危微精一，吾弗敢知也」了。（亭林文集答友人論學書）所以經世學派的好處，正在於「於古今興廢沿革禮樂兵農之故，一一淹貫，心知其事」；（劉繼莊廣陽雜記卷四）正在於能夠「斡旋氣運」。他們的改造思想，雖然似有所諱而不欲令人知的，但他們的著作，如黃梨洲的明夷待訪錄，顧炎武的日知錄，王夫之的黃書噩夢，顏習齋的存治編，李剛主的瘳忘編，王崑繩的平書，張文升的存治翼編，實在已很可以代表他們格物說的應用了，已很可以代表時代了。但是不幸得很，在當時滿清政府專制之下，要談經世，開口便觸忌諱，所以行爲的方法在乾嘉時代，卻又變了一個形式，把他們的聰明才力去研究「變相」的科學，結果在文獻上卻得個意外貢獻，雖

然這種「科學的古典學派」和顧黃稍稍不同，但却實從顧黃一派出來的。江藩的漢學師承記，就是以顧黃爲他們的元祖，可見乾嘉諸老的治學方法，那一個不是間接受行爲的格物說的影響呢？自此以後，到了今文家學派，這時清代政治太腐敗不堪了，無形中又把「經世致用」的觀念重新喚出來，如莊存與的春秋正辭，劉逢祿的春秋公羊經傳何氏釋例，龔自珍的定盦全集，魏默深的古微堂內集，戴望的論語注，他們都是應用公羊傳的「張三世」「通三統」「絀周王魯」「受命改制」等說，來譏切當時的專制政治。梁啟超說：「故後之治今文學者，喜以經術作政論，則龔魏之遺風也」；這是他們今文家之自道，用不着我們再批評了。」總而言之，大學的「格物」，實在是近代哲學史頂重要的一個問題，宋代學者把他看作「今日格一物，明日格一物」的探求自然的方法，所以成功了宋代的「宇宙哲學時期」明代學者把他看作個人修養的方法，所以成功了明代的「人生哲學時期」清代學

者把他解作實踐行爲的方法又一轉而爲科學的研究法，所以成功了清代的「政治與科學時期」

朱謙之先生著作之一

古學卮言

一冊　實價五角

全書十萬餘言。分三章：（一）太極新圖說（二）政微書（三）周秦諸子學統述

文筆精麗，說理深微，研究中國古代哲學者，必須一讀。

泰東圖書局發行

中庸研究

一　中庸的根本觀念——誠

王陽明傳習錄卷一道：——

「澄問學庸同異，先生曰：子思括大學一書之義，爲中庸首章。」

我們現在打開中庸一看，開頭說些什麼？

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」

這分明是「直覺派」的人生哲學，所以認這個「性」是先天的，是自然而然的，本來完完全全，增減不得，所以率性而行，便是道了。修道而學，便是教了。然性道教根本也只是一個「誠」字，性之所以爲性，只是其心純乎自然而沒有一點造作杜

懇，這便是眞誠惻怛的一點『情』便是『誠』了。所以說——

『自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。』

這心之本體原只個眞誠惻怛的，所以如明鏡一般，是誠上用功，這便叫做『性』。

『有的人不能誠之，好比鏡尙在昏，那只有一個方法，就是磨鏡而使之明，磨上用功，這就是『教』了。王陽明傳習錄卷一說得好：——

『子思性道教皆從本原上說，天命于人，則命便謂之性；率性而行，則性便謂之道；修道而學，則道便謂之教。率性是誠者事，所謂自誠明，謂之性也。修道是誠之者事，所謂自明誠謂之教也。聖人率性而行，卽是道，聖人以下未能率性，于道不免有過不及，故須修道，修道則賢智者不得而過，愚不肖者不得而不及，都要循着這個道，則道便謂之教。…… 人能修道，然後能不違于道，以復其性之本體，則是亦聖人率性之道矣。』

那末我們知道：中庸言率性之謂道，屬聖人分上事；修道之謂教，屬賢人分上事了。但是王陽明又告訴我們：——

「衆人亦率性也，但率性在聖人分上較多，故率性之謂道，屬聖人事。聖人亦修道也，但修道在賢人分上多，故修道之謂教，屬賢人事。又曰：中庸一書，大抵皆是說修道的事，故後面凡說君子，說顏淵，說子路，皆是能修道的；說小人，說賢知愚不肖，說庶民，皆是不能修道的。其他言舜文周公仲尼至誠至聖之類，則又聖人之自能修道者也。」（傳習錄卷二）

「率性」是自然的「修道，」所以能夠「不勉而中，不思而得，從容中道。」「修道」是人為的「率性，」所以說：——

「誠者天之道也，誠之者人之道也。」

「誠之」就是修道的方法，所以又說「誠之」道：——

「誠之者擇善而固執之也，博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之。」

因爲人們程度不同，所以又分作三個「修道」的階級：——

『或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知一也。或安而行之，或利而行之，或強勉而行之，及其成功一也。』

「博學」只是事事學存這一點「誠」「篤行」只是學之不已之意。（傳習錄卷二）「愼思」「明辨」所思所辨，只是一個「誠」雖千思萬慮只要復他本來面目而已。所以說『學是學做這件事，問是問做這件事，思辨是思辨這件事，行只是着實去做這一件事。』這一件事就是『誠之』。然因人們程度深淺不同，所以工夫也不得不異，王陽明傳習錄卷一說得好：——

『盡心知性知天，是生知安行事；存心養性事天，是學知利行事；殀壽不貳，修身以俟，是困知勉行事。又曰性是心之體，天是性之源，盡心卽是盡性，惟

天下至誠爲能盡其性，知天地之化育。存心者心有未盡也，知天如知州知縣之知，知是自己分上事，己與天爲一；事天如子之事父，臣之事君，須是恭敬奉天，然後能無失，尙與天爲二，此便是聖賢之別。至于殀壽不貳其心，乃是教學者一心爲善，不可以窮通殀壽之故，便把爲善的心變動了；只去修身以俟命見得窮通壽殀，有個命在，我亦不必以此動心。事天雖與天爲二，己自見得個天在面前，俟命便是未曾見面，在此等候相似，此便是初學立心之始，有個困勉的意在。」

但是這種分別，也不是很嚴格的，所以傳習錄卷二說：——

「先生曰：聖人亦是學知，衆人亦是生知，問曰：何如？曰：這良知人人皆有，聖人只是保全無些障蔽，兢兢業業，亹亹翼翼，自然不息，便也是學。只是生的分數多，所以謂之生知安行。衆人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多，

然本體之知，自難泯息，離學問克治也只憑他，只是學的分數多，所以謂之學知利行。』

所以「修道」雖有三個程序，而歸本只是要到達一個至誠之境，所以說：『及其成功一也。』我們再看中庸讚歎『誠』的地方極多，如說：——

『誠者物之終始，不誠無物。』

『至誠無息，不息則久。』

『至誠之道，可以前知。』

『惟天下至誠，爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠爲能化。』

這就是「唯誠主義」的宣言了，天地萬物都只是從這眞誠惻怛的一念心生出來的。我們只要先去理會自己性情，須是盡人之性，然後能盡物之性，天地之間，川流山峙，鳶飛魚躍，都是因誠而存在，因誠而後有變化，所以說：「天地之道，可一言而盡也其爲物不貳，則其生物不測，」我們只要能發現自心的「誠」，便卽發見一切了。所以說：——

「誠者自成也，而道自道也；誠者物之終始，不誠無物；是故君子誠之爲貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。」

推到極端，而誠便是神了，所以說：——

「至誠如神。」

「子曰：鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而不見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人齋明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰神之格

思，不可度思，矧可射思，夫微之顯，誠之不可揜如此夫！」

我們只憑着眞誠惻怛的一念心，便自能感得「神」的所在，既感得神的所在，於是「神」就存在了。好比儒家講祭祀一節，謝上蔡的說法是：「人以爲神則神，以爲不神則不神矣，……自家要有便有，自家要無便無」朱子說他的話說得粗了，但朱子也不過說：「有其誠則有其神，無其誠則無其神。」可見儒家原不過主張誠即是神。黃道周說得好：「善言鬼神者莫過於易，括之一言曰：以齋戒神明其德，其實只是誠字，」可見中庸言誠，便是神，又是受孔子繫辭的影響了。

二 直覺主義

中庸的哲學方法就是「愼獨」就是直覺主義。他說：——

「道也者不可須臾離也，可離非道也。故君子戒愼乎其所不睹，恐懼乎其

所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子愼其獨也。』

愼獨的境界，就是『無聲無臭』（中庸）的境界，所以愼獨的方法，就是內省直覺的方法，宋儒羅豫章（從彥）李延平（侗）教人靜看喜怒哀樂未發之中，有何氣象？陸象山教人終日靜坐內觀以存本心。這都是應用『愼獨』的方法。明代凡直覺派學者都極重這種方法，——直覺的方法，但儒者人人講『愼獨，』就中却以劉蕺山（宗周）算得眞傳（參明儒學案卷六十二）他說：『獨之外別無本體，愼獨之外別無工夫，此所以為中庸之道也。』『不愼獨又如何識得天命之性？』所以把他的話來講明中庸的直覺主義再好也沒有了！他說：——

『獨字是虛位，從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起鬼神莫知也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既知吾心獨知時也。然性體卽從心體中看出。』

「愼獨之功，只向本心呈露時隨時體認，便是全體瑩然，直與天地合德，何慊如此。」

這分明是把「無聲無臭獨知時，」認爲本體；愼獨便是體認本體這種反躬體驗的方法，就是所謂「直覺法」了。

把這種直覺方法，應用到人生哲學方面，也是主張以本性自然性作基礎，率性就是了，依着直覺做去，憑他本有判斷善惡的能力，自然是不會錯的。所以說；——

天命之謂性，率性之謂道。

如果能夠認識天命之性——本體，——那也何假於修爲呢？關於「率性之謂道」一句，從來註釋家總是扭扭揑揑，沒有一個敢直截了當地指出這是直覺主義的人生哲學，所以我這一次講演，不妨把明儒對於這一層主張，拿來註釋一下：——

「坦懷任意。反覺眞性流行。」（明儒學案十二王龍谿）

『原無一物，原自現成，順明覺自然之應而已。自朝至暮，動作施爲，何者非道，更要如何，便是與蛇畫足。』（卷三十二王東崖）

『性如明珠，原無塵染，有何覩聞，著何戒懼，平時只是率性所行，純任自然，便謂之道。』（卷三十二顏山農）

『聖學惟無欺天性聰明，學者率其性而行之，是不自欺也。率性者率此明德而已，父慈子孝，耳聰目明，天然良知，不待思慮以養之，是明其明德；一入思擬，一落意必，則卽非本性矣。』（卷三十二徐波石）

『仁義禮智靈明之德，感通皆以時出，……無有不感通，無有不停當，自晝而暮，自少而老者也，此天命之性如此。……自得之學，於良知之自朝而暮能聞能見能孝能弟，無間晝夜不須計度，自然明覺，是與天同流者，非天命而何？聲臭卽是意念，是己私也，是人爲也，轉展苦而益勞，是作擋也，人之日

用起居食息，誰非天者，……能率之者，動靜食息，已是眞知眞識。……能自信天命之眞，而自安其日用之常，是則渾然與天地合德矣」（同上徐波石）

他們把「率性之謂道」認爲「純任自然主義」，實在和中庸本旨極其契合。因爲純任自然纔是性，所以性決不是人爲的。楊龜山說：「天命之謂性，人欲非性也」；這句話很是直截了當。朱子中庸或問說：「天命之本然，初無間隔，而所謂道者，亦未嘗不在是也，是豈有待於人爲而亦豈人之所得爲哉？」王陽明說：「率性之謂道，便是道心，但着些人的意思在，便是人心」（傳習錄卷三）可見主張自然主義的道德，這實在是中庸的特色，就是要講理的朱熹，他在解釋中庸本文之時，也不能不這樣說了。

三　諧和主義

中庸還有一個最重要的意思，就是「諧和主義」，諧和就是「生活的恰好，」這種心理的平衡狀態，就是中庸的宗旨。你看朱子章句引——

「子程子曰：不偏之謂中，不易之謂庸；中者天下之正道，庸者天下之定理。此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之于書。」（語錄云中只是個恰好道理）

把「生活的恰好，」作爲孔門傳授心法，這是有所本的。本於論語：——

「堯曰咨爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終，舜亦以命禹。」（堯問）

這雖是託古改制的話，然也可見儒家是認諧和態度爲傳統的學說了。並且中庸有一段「子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣；」亦見於論語雍也篇。（論語無能字）可見小程子說中庸是孔門傳授心法，是可以說得過去的。只有一層，我們要注意所傳授的是「心法，」却不是拘定客觀一理以求中，而在乎一任自然的無不恰好，中庸裏有許

多讚美「中庸」的話：——

「仲尼曰：君子中庸，小人反中庸；君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

君子只是說個好人，他知道自己的「本心，」所以能戒愼不覩，恐懼不聞，一毫也不虧損他，自然無時而不恰好了。小人之所以反中庸者，因他不知自己的「心，」所以肆欲妄行而無所忌憚，所以和中庸相反。（本章句）可見中庸也是很難能可貴的了。所以又說：——

「子曰：道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也；人莫不飲食也，鮮能知味也。」

「子曰：人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。」

「子曰：回之爲人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺，而勿失之矣。」

「子曰：天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

中庸只是「生活的諧和態度，」但要生活諧和，談何容易？中庸是最平常的道理，却也是頂大的工程，能夠時時都是心理的和諧狀態，便生活何等的甜蜜有味！反之生活不能和諧，便生機淹滯，而貪詐暴戾種種劣念，由此其興，而心裏所思所慮，都不得其正了。所以中庸是頂不容易做到，就是一時做到，也容易間斷，但是中庸雖然難能可貴，却是人人本來有的，所謂中庸，就是指着人們本有的「中」——「眞情」，這本有的「中」是很活潑去流行的，是自然隨感而應而莫不中節的。王陽明傳習錄卷一說：——

「纔過便非心之本體，必須調停適中始得，就如父母之喪，人子豈不欲一哭便死，方快於心。然却曰毁不滅性，非聖人強制之也，天理本體自有分限

不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。」

「喜怒哀樂本體原是中和的機，自家着些意思，便過不及，便是私。」

自己心體本來和諧的，所以如養得心體果有未發之中，自然有發而中節之和了。所以中庸有一段很要緊的話：——

「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和；中也者天下之大本也，和也者天下之達道也，致中和，天地位，萬物育焉。」

這裏已發未發不過形容心理生活的恰好處，朱子章句以未發為「性」，已發為「情」，把性情分作兩截，眞是胡鬧！其實沒有什麼已發未發，也不能在未發前討個中。把中做一物看，只要我們時時刻刻心裏從容自在，沒有過，也沒有不及，安靜而不妄動，這就是「未發氣象」了。所以會得時：「未發未嘗不和，已發未嘗不中；譬如鐘聲，未扣不可謂無，既扣不可謂有；……未扣時原是驚天動地，既扣時也只是寂天

寞地。」（傳習錄卷二）會得時這便是寂然不動了。便是未發之中了！便是廓然大公了！此以自然感而遂通，自然發而中節，自然物來順應，王陽明傳習錄有兩段說中最好，我現在把他抄在下面：——

「惟乾問孟子言執中無權，猶執一。先生曰：中只是天理，只是易，隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定一個規矩在，如後世儒者，要將道理一一說得無罅漏，立定個格式，此正是執一。」

「人性皆善，中和是人人有的，……但常人之心，既有所昏蔽，則其本體雖亦時時發見，終是暫時暫滅，非其全體大用矣。無所不中然後謂之大本；無所不和，然後謂之達道；惟天下之至誠，然後能立天下之大本。曰：澄于中字之義尚未明白，此須向心體認得出來，非言語所能喻，中只是天理。曰：何者為天理？曰：去得人欲，便識天理。曰：天理何以謂之中？曰：無所偏倚。曰：無所偏

倚是何等氣象？曰：如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染着。……」

大概儒家有一個根本意思，就是認直覺都是好的，自然和諧的，而這種好的，自然和諧的直覺，是人人都有的，並且原非常敏銳。人類所有的一切美德，本無不出自此直覺，完全聽憑直覺，他自能「不失規矩，」自能「動而無動；」就謂之「中庸，」謂之「天理。」隨時隨處都是直覺，便隨時隨處都是這一個很難形容的穩靜平衡的心理狀態了。中庸一書，其實千言萬語，只是要保存這本來的「諧和心理態度。」「其要只在致中和，致中和只在謹獨；」（傳習錄）能夠致中和了，便自家心體，好比鑑空衡平，好比鳶飛魚躍，便復其天命的本性了。便是誠了。便天地位而萬物育了。這是何等家風！何等氣象！

四　中庸與明儒之關係

中庸是一部講人生哲學的書，而宋儒於人生哲學實無所得，雖然程朱也嘗舉「涵養須用敬，進學則在致知」兩句話教人，但他所謂敬說來可笑，總是秉持客觀道理而崇拜他所以和本心的道理，總是打成兩截。只有明儒知道學問不假外求，所以開口即得本心，自從王陽明替我們點明「良知卽是未發之中，此知之前，更無未發；良知卽是中節之和，此知之後更無已發」於是中國近世的人生哲學，纔算大告成功。他們所根據的書，除了大學就是這一本中庸了。不信我們請看王夫之禮記章句卷三十二中庸衍所說：——

「正嘉之際，姚江王氏始出焉。則以其所得于佛老者，強攀是篇以爲證據；其爲妄也，旣莫之窮詰，或失之皎然易見者，則但取經中片句隻字與彼相似者，以爲文過之媒。至於全書之義，詳略相因，巨細畢舉，一以貫之而爲天德王道之全者，則茫然置之而不恤。待其徒二王錢羅之流，恬不知恥，而竊

人性問題研究

——性善說之歷史的根據——

一　性善說的由來

「人們都是好的,」這一個觀念,在中國思想史上占最重要的位置,假使我們把歷史的態度去研究他的起源,實在很早就有了。孟子告子篇上稱:「孔子讀詩至天生蒸民,有物有則,民之秉彝,好是懿德,而嘆曰為此詩者,其知道乎!」可見這首蒸民的詩,實在就是中國性善說的起源了。從此以後,性善性惡,雖然成了儒家哲學爭論的問題,却是在正統派裏却沒有一個不抱這種「性善」的見解的。我們不要誤會以為孔子沒有明言性善性惡,其實孔子在論語裏主張性善的話正多哩!如說:「

性相近也,習相遠也。」(陽貨篇)——王陽明傳習錄曰:夫子說性相近,即孟子說性

善。不可專在氣質上說，若說氣質，如剛與柔對，如何相近得？惟性善則同耳。人生初時，善原是同的。但剛者習於善則爲剛善，習於惡則爲剛惡；柔者習於善則有柔善，習於惡則爲柔惡，便日相遠了。

戴東原孟子字義疏證曰：論語言相近，正見人無有不善；若不善與善相反，其違已懸絕，何近之有？分別性與習，然後有不善，而不可以不善歸性。凡得養失養及陷溺梏亡，咸屬於習；至下愚之不移，則生而蔽錮，其明善也難，而流爲惡也易。

人之生也直 雍也篇 ——顧炎武日知錄卷七云：論語曰：人之生也直。劉寶楠論語正義曰直誠也 與孟子性善之說同。

有教無類 衛靈公篇 ——顏元四書正誤卷四曰：此處怎不說氣質之惡？

在周易裏，孔子關於性善的講法更多了。如說：——

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。繫辭 ——張橫渠曰：言繼繼不已

者善也，其成就者性也。（易說）游廌山曰：孔子之言性，有以其本言之者，若繼之者善，成之者性是也。……孟子亦然，其道性善深探其本也。蓋道之在天地，則播五行於四時，百物生焉，无非善者也，无惡也，故曰繼之者善也。（評解）楊龜山曰：繼之者善，无間也；成之者性，无虧也。朱晦菴曰：流行造化處是善，凝成於我者卽是性，繼是接續緜緜不息之意，成是凝成有主之意。

成性存存，道義之門。（繫辭）——朱晦菴曰：只是此性，萬善完具，无有欠闕，故曰成性。（語錄）成性猶言見成底性，這性元自好了，但知崇禮卑則成性便存存。（易說）成性是不曾作壞底，存謂常在這裏，存之又存。

元者善之長也。（文言）——程明道曰：天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化醇，生之謂性；萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。

由上可見孟子之道性善，是原本易繫的了。並且我們細看性善說在中國思想

史上的發展，似乎孟子以前，不能沒有「天命之謂性」那樣講法，中庸是傳孔子嫡派的學說，眞使不是孔子也主張性善，那末又怎樣解釋這性善說的由來呢？

二 孟子的性善說

孟子哲學的根本觀念，就是主張「性善」滕文公上說：——

「孟子道性善，言必稱堯舜。」

荀子性惡篇也說：——

「孟子曰：人之學者其性善。」（孟子言：人之學者適所以成其天性之善非矯也。）

「孟子曰：今人之性善，將皆失喪其性故也。」（孟子言失喪本性故惡也）

可見「性善論」確是孟子哲學的中堅，孟子學問很受子思中庸的影響，而中庸開首所說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」已經完全是性善派的口吻。

「孟子本之，把這種學說，發揮得更透澈之。在孟子同時有幾種論性的學說，有的把性看作無所謂善惡的。但在孟子卻以爲「性」就是本性自然性，而本性的仁義，卻是人所固有的。所以告子篇上：——

「告子曰：性猶杞柳也。義猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。（焦循孟子正義曰：杞柳本非桮棬，其爲桮棬也，有人力以之也，以喻人性本非仁義，其爲仁義也，有人力以之也。）孟子曰：子能順杞柳之性，而以爲桮棬乎？將戕賊杞柳，而後以爲桮棬也？（趙注：戕猶殘也，子能順完杞柳不傷其性，而成桮棬乎？將斧斤殘賊之，乃可以爲桮棬乎。言必殘賊也。）如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？（孟子言以人身爲仁義，豈可復殘傷其形體乃成仁義邪？明不可比桮棬也。）率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

「告子曰：性猶湍水也，決諸東方則東流，決之西方則西流，人性之無分于善不善也，猶水之無分于東西也。（湍者圜也，謂湍湍潔水也。告子以喻人性，若是水也。善惡隨物而化，無本善不善之性也。）孟子曰：水信無分于東西，無分于上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水

無有不下，今夫水搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。（孟子曰：水誠無分於東西，故決之而往也。水豈無分於上下乎？水性但欲下耳。人性生而有善，猶水欲下也。所以知人皆有善性，似水無有不下者也。人以手跳水，可使過顙，激之可令上山，皆迫於勢耳。非水之性也。人之可使為不善，非順其性也。亦妄為利欲之勢所誘迫耳。猶是水也，言其本性非不善也。）」

但孟子「性善」是只指「人性」而言，並不是一切有生之物，都是一般善的。所以在這裏要分別出那是人性？那是犬牛動物的性？

「告子曰：生之謂性，孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？（猶見白物皆謂之同白，無異性也。）曰：然，白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白與？（孟子以為羽性輕，雪性消，玉性堅，雖俱白，其性不同。告子以三白之性同耶？）曰：然。（誠以為同也。）然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？（言物雖有性，性各殊異，惟人之性，與善俱生。）」

可見孟子是抱人類中心主義的，所謂「天地之性人為貴」；「人受天地之中以生」這些意思，都是單道人性是善的。其實講起來，人類總算是一切自然界生物

中最完全最進化的動物，自然，人性比犬牛之性也進化得多了。所以孟子以人性爲善，也說得過去的。在孟子當時有幾家論性的學說，孟子都一一駁倒他。告子篇上：

「公都子曰：告子曰：性無善無不善也。或曰：性可以爲善，可以爲不善，是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。或曰：有性善，有性不善，是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子且以爲君，而有微子啟王子比干。今曰性善，然則彼皆非與？」

告子的性說，已經講過了。那主張「性可以爲善，可以爲不善」的一派，就是公孫尼子世碩之徒。論衡本性篇曰：——

「周人世碩以爲人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長；惡性養而致之則惡長。如此則性情各有陰陽，善惡在所養。故世子作養書一篇，宓子賤漆雕開公孫尼子之徒亦論性情，與世子相出入。」

還有一派主張「有性善有性不善」以爲人生而善惡，固定不移。朱子集註說：「韓子（愈）性有三品之說蓋如此。」可見在孟子當時實有告子世子和有性善有性不善的三派，所以公都子拿來問難，但孟子總答這三說道：——

「孟子曰：乃若其情則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。能順此情使之善者，眞所謂善也。若隨人而強作善者，非善者之善也。若爲不善者，非所受天才之罪，物欲之故也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也；仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣！故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。仁義禮智，人皆有其端，懷之于內，非從外消鑠我也。求存之則可得而用之，舍棄之則亡失之矣。故人之善惡或相倍蓰或至於無算者，不得相與計多少，言其絕遠也。所以惡乃至是者，不能自盡其才性也。」

這一段是如陳澧所云：「孟子所謂性善者，謂人性皆有善，非人人皆純乎善也。」（東塾讀書記卷三。）在這裏我們應該注意孟子所謂性善，是指着人人本有的「情」而言。原

來孟子講性善，指人生來的本體叫做「才」；因本體是眞誠惻怛的，便叫做「情」；本體是不會錯了的，所以「爲不善非才之罪」。這裏「情」字「性」字「才」字本指一個東西，所以情和性只是異名同實。性外無情，情外無性，性即是情，情即是性，這個道理雖然給宋儒大大誤解了，但在明季以後學者，都沒有不知道孟子是即情言性的。現在略舉如下：——

「孟子曰：乃若其情則可以爲善矣，何故避性字不言，只爲性不可指言也。蓋曰吾就性中之情蘊而言，分明見得是善，今即如此解。倘失孟子本色，況可云以情驗性乎？何言乎情之善也？孟子言此惻隱心就是仁，何善如之，仁義禮智皆生而有之，所謂性也，乃所以爲善也。此指情言性，非因情見性也；即心言性，非離心言善也。後之解者曰因所發之情而見所存之性，因所情之善，而見所性之善；豈不毫釐而千里了。」（明儒學案卷六十二蕺山學案）

「孟子明言其情可以爲善，宋儒卻說情惡；甚至論氣質之性，並性亦謂有惡；非孟子之罪人與！」（顏元四書正誤卷六）

「孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣」；又曰：「若夫爲不善，非才之罪也」；繼又云：「人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉，是豈人之情也哉？」孟子言性而及情，情猶性也，故文言傳曰：「利貞者情性也。」」（惠棟周易述易微言）

清代學者戴震，在他所著孟子字義疏證竟說：「孟子之所謂性，卽口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢於安佚之謂性。」這話並不是戴震的創見，實在孟子說性，本是如此。因爲他把性看作人人有的本能，不特情善，而且連形貌都是天性。所以說：——

形色天性也。（盡心上）趙岐注：形謂君子體貌嚴尊也。尚書洪範一曰貌色謂人婦妖麗之容。詩云：顏如舜華，此皆天假施於人也。

明儒學案卷五十八顧涇陽釋此最好：——

「孟子不特道情善，且道形善，所謂形色天性是也。情之虛明湛寂不待言，形則不免置滯矣，由孟子言之，都是虛明湛寂的，何者？以肉體觀，通身皆肉，以道眼觀，通身皆道也。象山每與人言爾目自明，爾耳自聽，亦是此意。」

如今且看性善論的出發點：

甲　**人同具理義**　告子篇上：——

「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之，聖人與我同類者。（聖人亦人也，其相覺者以心知耳，蓋俱類與人同，故舉相似也。）故龍子曰：不知足而為屨，我知其不為蕢也。屨之相似，天下之足同也。口之於味有同耆也，易牙先得我口之所耆者也，如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也。至於味天下期於易牙，是天下之口相似也。（人口之所耆者相似，故皆以易牙為知味，言口之同也。）惟耳亦然，至於聲

天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者，無目者也。（詩云不見子都，乃見狂且，蓋無目者，乃不知子都好耳；言目之同耳。）故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；於心獨無所同然乎？（言人之心性皆同也。）心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

陸象山所謂：「東海有聖人焉，此心同，此理同；西海有聖人焉，此心同，此理同；千百世之上有聖人焉，此心同，此理同；千百世之下有聖人焉，此心同，此理同。」（宋史道學傳）就是發揮孟子的學說，人心既然同具理義，那末人性皆善，也不待詳證而自明了！

乙　人同具良知良能　這個人所同具的理義，詳說起來就是四端：——四種的本能，——惻隱的本能，（仁）羞惡的本能，（義）恭敬的本能（禮）是非的本能，（智）而這四端總括起來，便叫做「良知」「良能」。公孫丑上說：——

「人皆有不忍人之心，言人人能有不忍加惡於人之心也。……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。凡人暫見小小孺子將入井，賢愚皆有驚駭之情，情發於中，非為其人也，非惡有不仁之聲名，故怵惕而然也。由是觀之，無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也。言無此四者，當若禽獸，非人心耳，為人則有之矣。凡人但不能演用為行耳，正義曰：孟子道性善，謂人之性皆善，禽獸之性則不善也，禽獸之性不善，故無此四者。禽獸無此四者，以其非人之心也。若為人之心，無論賢愚，則皆有之矣。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。端者首也，人皆仁義禮智之首，可引用之人之有是四端也，猶其有四體也，有是四端而自謂不能者，自賊者也。自謂不能為善，自賊害其性，使不為善也，正義曰：四端之有於心，猶四肢之有身，言必有也。」

孟子認這個心，就是惻隱羞惡辭讓是非之心，是人人固有的本能，人們本來滿腔子都是惻隱之心，好像人有兩腿兩手的四體一樣，這是人皆有之的良能，亦即是人性本善的善性。因為人有三斤二兩腦髓，五千〇四十八根腦筋，在在知痛痒也。只

此知痛痒心，便是惻隱之心。凡乍見孺子感動之心，都是從知痛痒心一體分出來。好比盜賊平日殺人行刼，和禽獸差不多了，然良心仍在，忽然看見孺子入井，這心便露出來，這就是惻隱的本能了。極殘忍的強盜，如果呼他作強盜，他都不願意。可見他良心上已經默認這是惡的，這就是羞惡和是非的本能了。強盜盜他人的東西，完全是損人利己，故可稱為惡；然須知利己而損他人之中，無論如何，總有不損他人之性質存乎其中；盜不盜同伴之物，就是好例，這不能不說他是辭讓本能的最低限度了。但強盜雖有這四種本能而不能擴充出去，所以成為惡，所以變成「非人」的生活；然此仍不碍性之為善的學說。所以孟子說：「為不善非才之罪也；」「人見其禽獸也，而未嘗有才焉者，是豈人之情哉？」（告子上）人性本都是好的，雖然流而為惡，而遺天植靈根，依然存在。這就是孟子性善的論證。由此論證，即得下面的結論：——

「孟子曰：人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也；孩提之

童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也；敬長義也。（人仁義之心，少而皆有之。）」（盡心上）

孟子把一切不學而能不慮而知的，都認做「良」，這種學說影響於後來極大，差不多以後主張性善論的，沒有一個不以這句話做根據！

但是人性皆善，那末爲什麼有「惡」發生呢？孟子的答案以爲「惡」是後來添上去的，並不是原來的東西。關於這個「惡」的問題，後人的解釋約有幾種：——

一　人初生時，善原是同的，但剛者習於善則爲剛善，習於惡則爲剛惡；柔者習於善則爲柔善，習於惡則爲柔惡，便日相遠了。（王陽明傳習錄）

二　剛柔皆善，有過不及則流而爲惡；是則人心無所爲惡，止有過不及而已。（黃宗羲孟子師說卷三）

三　有善必有惡，眞如反覆手，然善卻是本然，惡卻是反了方有。（象山語錄）只

因氣質反了這善，便生出惡善之本體，不得自如。若能翻轉那惡，依舊是善。（明儒學案卷三魏莊渠）

四　人雖有智有愚，大致相近，而智愚之甚遠者蓋鮮。智愚者，遠近等差殊科而非相反，善惡則相反之名，非遠近之名，知人之成性，其不齊在智愚亦可知任其愚而不學不思乃流爲惡，愚非惡也，人無有不善明矣。（戴震孟子字義疏證）

以上解釋「惡」的問題，其說都是本於孟子，都是很說得通的。只可惜忘掉了一個很重要的觀念，就是孟子所謂善，是有接續綿延不息的意思，「活動的就是善的；」不善由於不動，由於不能夠擴充，不能擴充便生機受了濁氣間隔，就不得不謂之「惡」了。孟子論性，決不離開這點「情」而言，情是自然能擴而充之；如已知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死；只要擴充得去，便善性自然接續無間了。所以公孫丑上說：——

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。擴廓也，凡有端在於我者，知皆廓而充大之，若水火之始微小，廣大之則無所不足，以喻人之四端也，人誠能充大之，可保安四海之民，誠不充大之，內不足事父母。

人性原來是好的，只要極端發揮各人本性，到了一日發展擴張了這個所謂「能盡人之性」便能成為完全的人物了。反之不能擴充得去，便是生機遮蔽不通，結果就是走不通，就是「惡」。所以他勸人為善，只要把本有的性，儘量的發展擴張。孟子說：——

盡其心者知其性也（盡心上）

這一段上蔡語錄（謝良佐撰）說得最好：——

「問孟子言盡其心者知其性，如何是盡其心？曰昔有人問明道先生何如斯可謂之恕心？先生曰：充擴得去，則為恕心。如何是充擴得去底氣象？曰天

地變化草木蕃。充擴不去將如何？曰：天地閉賢人隱；此可以見盡不盡矣。

「善」是夠能充擴得去的，但那不能充擴得去的，只要在不絕活動當中，纔有一毫倚著，有一毫充擴不去，便是惡了。所以學問之道，只要充擴得去。告子篇上曰：「學問之道無他，求其放心而已矣」；這句話有兩個意思，一個意思，就是要求擴充。擊壤集注：「孟子云求放心，邵子云：心要放，放之則彌六合，徒卷而不能放，焉能與天合德？」能夠四端充之，就沒有不善；所以不善的原因，簡單說起來，就是因爲不能盡其本來活潑流通的「才」——本體，並非性有惡，只是因爲人不能充分發揮本來的善性，以致如此。所以說：——

「若夫爲不善，非才之罪也。……或相倍蓰至於無算者，不能盡其才也。」

（告子篇上）

焦循孟子正義註此段道：「若夫爲不善，乃其後之變態，非其情動之初，本然之

才便如此也」顏元四書正誤卷六曰：「爲不善非才之罪，失之遠者不能盡其才者也；而程氏竟敢說其爲惡卻是才，朱考亭又稱其密於孟子，直率天下之人而禍人之性情才矣」戴東原孟子字義疏證說得最好：「不能盡其才，言不擴充其心知而長惡遂非也。」可見孟子認天生下來的「才」都是好的，不好由於不能擴充其「才」而推原人之所以不能盡其才，卻有幾個原由：——

其一　由於自暴自棄　前面已經舉過公孫丑上：「人之有是四端，而自謂不能者自賊者也；」自賊就是自暴自棄。人性本來是善的，但不擴充其心知便至於長惡遂非了。易繫辭說：「繼之者善也，成之者性也；」「成性存存，道義之門」惠士奇易說引此謂：「孟子所謂庶民去之，君子存之以此。不才子則不能繼，不能繼則不能成，不能成則不能存。孟子所謂或相倍蓰而无算者不能盡其才者以此。」可見人性本來活潑流通，但不能繼續地去擴充他，便間斷了，便流而爲惡了。所以惡是由於自

暴自棄的結果，是由於自己不肯向善，那有什麽辦法呢？所以說：——

「自暴者不可與有言也；自棄者不可與有爲也。言非禮義謂之自暴也；吾身不能居仁由義謂之自棄也。（言人而自暴自棄，何可與有言有爲。）仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」（離婁上）

又說：——

「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘗之生焉。牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相遠者幾希，（存在也。言雖存在人之性，亦猶此山之有草木也。人豈無仁義之心邪？其日夜之思欲息長，仁義平旦之志氣，其好惡凡人皆有與賢人相近之心，幾希言不遠也。）則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則

其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？梏卽古文攪字，謂攪擾也。有梏之有當讀去聲，讀如又則爲又，謂又梏亂而亡失之也。反覆卽反覆息而梏，梏而又息。息而又梏。其始息多於梏，久則梏多於息。息則仁義之心存焉，梏則利害之見勝。梏之不已，則心但知有利害，故夜氣不足以存也。」

其二　由於物欲陷溺　人心的最初一動，就是本心，是沒有不善的。如孟子乍見孺子將入於井，便有怵惕惻隱之心。乍見處就是本心復時，但一轉念間，纔有納交，要譽惡聲的心，就不是本心了，卽是「欲」了。人性之障蔽而梏，莫不是由於縱欲的結果。所以說：「養心莫善於寡欲，其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者寡矣！」孟子的意思是以欲作善的消極，因為人性本來活動自如，但欲念興！就生機因之淹滯，欲念亂動時候卽是陷溺到了極點；而在亂世則「人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者何不用也；」莫甚於生，則苟利而求生矣。所以本來的善性，更容易誘迫於外物而為惡。所以告子篇上：——

「孟子曰：富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」非天下才降性與之異也。以飢寒之阨，陷溺其心，使爲暴者也。

由上兩個原因(一)自暴自棄(二)物欲陷溺；所以纔有惡。然察其始本來無惡，惡只是由於『不能盡其才』而『不能盡其才』卽由于不能擴充；擴充之便是善，不擴充便是惡。這個解釋以陳澧在東塾讀書記卷三說的爲最得孟子本旨。他說：「

『孟子道性善，又說擴充。趙邠卿云：人皆有善性，但當充而用之耳。性善者，人之所以異于禽獸也。擴充者，人皆可以爲堯舜也。人能充無欲害人之心而仁不可勝用也；人能充無穿窬之心，而義不可勝用也；人能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也；此三言充，卽擴充之充也。充實之謂美，亦卽擴充之充也。此外擴充之義，觸處皆是。親親敬長達之天下，擴充也；推恩保四海，擴充也；集義，養氣，盡心，知性，知天，擴充也；博學詳說，增益不能，皆擴充也。取譬言之，則山徑之蹊間，介

然用之而成路也，原泉混混，不舍晝夜也。若鄉原自以為是，則不擴充者也。苟失其養無物不消，不擴充則枯亡之也。枉尺直尋，枯亡之端；壟斷墦間，槁亡之極也。」

因為不能擴充，所以把自己拘囚起來，有的拘囚在「物欲」裏；有的拘囚在「氣質」裏；總之都不過障礙本性的善，使他不能活動自如而已。然這種不擴充，由於他們一時不自知罷了，才自知便接續了！便擴充了！便復歸善了！

孟子性善的學說，以後除了荀子和他極端反對以外，在宋代也有許多人批評他。他這種批評很可代表許多平常人的見解，只可惜是誤會孟子了。（讀史數故書記卷三）

(1) 司馬溫公云：孟子云：人無有不善，此孟子之言失也。丹朱商均日所見者堯舜也，不能移其惡，豈人之性無不善乎？（疑孟）

孟子以為仁義禮智皆出乎性者也，然不知暴慢貪惑亦出乎性者也。

（性辯）

(2) 王介甫云：孟子以惻隱之心，人皆有之，因以謂人之性無不仁。如其說，必也怨毒忿戾之心，人皆無之，然後可以言人之性無不善，而人果無之乎？（原性）

(3) 蘇子由云：有惻隱之心而已乎？蓋亦有忍人之心矣。有羞惡之心而已乎？蓋亦有無恥之心矣。有辭讓之心而已乎？蓋亦有爭奪之心矣。有是非之心而已乎？蓋亦有蔽惑之心矣。今孟子則別之曰：此四者性也。彼四者非性也。以告於人而欲其信之難矣！（孟子解）

但是他們都是把孟子的意思誤解了。陳澧說得最好：「孟子所謂性善，謂人人之性皆有善也，非謂人人之性皆純乎善也。……蓋聖人之性純乎善；常人之性皆有善；惡人之性仍有善而不純乎惡。所謂性善者如此。後儒疑孟子者，未明孟子之說耳。

「司馬光也自己說：『盜跖莊蹻譁聞其惡，有羞惡也。』（習虞宜之勸。）又云：『桀紂亦知禹湯之爲聖也；盜跖亦知顏閔之爲賢也。人之性莫不好善而惡惡，慕是而羞非。』（致知在格物論）又云：『凡人爲不善能欺天下之人，不能欺其心；雖忍而行之，於其心不能無蔕芥。』（中和論）這就完全是孟子人無有不善的論證，還有什麼可疑呢？

三　孟子以後的性善說

孟子以後的中國哲學家，沒有一個不是直接間接受着孟子性善說的影響或者反動的。反動派中最早而最有量力的，就是荀卿。他有一篇性惡論是駁孟子的性善說的。他說：——

『人之性惡，其善者僞也。』（性惡）（郝懿行曰：性自然也，僞作爲也。僞與爲古字通。）

他駁孟子道：——

「孟子曰：人之學者其性善。曰：是不然！是不及知人之性，而不察乎人之性僞之分者也。凡性者天之就也，不可學，不可事；禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也；不可學，不可事，而在人者謂之性；可學而能，可事而成者謂之僞；是性僞之分也。」

「孟子曰：今人之性善，皆失喪其性故也。曰：若是則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。（郝懿行曰：朴者素也。言人性生而已離其質朴與資材，其失喪必矣，非本善而後惡。）用此觀之，然則人之性惡明矣。所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也，（不離質朴資材，自得美利，不假飾而善者，則爲天性。）使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳；（使質朴資材自善，如聞見之聰明，常不離於耳目，此乃天性也。）故曰：目明而耳聰也。今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人飢見長而不敢先食者，將有所讓也；（讓長爲讓，鄭玄曰：讓推也，見長而不敢先食。）寒而敢求息者，將有所代也；（所以代尊長也。）夫子之讓乎父，弟之讓乎

兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者皆反於性而悖於情也。然而孝子之道，禮義之文理也，故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」

「孟子曰：人之性善。曰：是不然？凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也；是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪？則有[illegible]又惡用聖王，惡用禮義矣哉？」

總之荀子駁孟子的性善論有兩點：(一)孟子說：學以成天性之善，荀子說：學是學聖人做出來的禮義。(二)孟子謂人性本善失性而後爲惡，荀子謂惡其本然，離了質朴的性才有。這個分別很重要。因爲主張人性皆善，所以主張放任，看重自由；因爲主張人性皆惡，所以主張干涉，傾向專制，其流弊就成爲法家的思想了。如韓非子不重仁義而重強權，他就是荀子的高足，所以受的是性惡說的影響。並且他引了許多

歷史上事實，來證明人性是頂壞的，「父母之於子也，猶用計算之心，而況無父子之澤乎？」（六反篇）這眞是性惡說之極端的了！自此以後一直到了唐代，中國的人生哲學都是受的荀子的影響，最早如秦呂不韋輯智畧士做的呂氏春秋，總算是一「衆合陰陽儒墨名法」了。而在他仲夏紀大樂篇說：「始生人者天也，人無事焉。天使人有欲，人弗得不求；天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡所受於天也，人不得與焉。」把欲和惡認爲本有的東西，這就是性惡的一個好例了。到了漢代最著名的哲學家爲董仲舒，他做了一本春秋繁露，也是傾向於反對性善的學說的。在深察名號篇說：

「性比於禾，善比於米，米出禾中而禾未可全爲米也；善出性中而性未可全爲善也。」

因爲性可以爲善，卻未必是善，所以又駁性善說道：——

「質於禽獸之性，則萬民之性善矣；質於人道之善，則民性弗及也。萬民之

性，善於禽獸者許之，聖人之所謂善者勿許。吾質之命性者異孟子，孟子下質於禽獸之所爲，故曰性已善，吾上質於聖人之所善，故謂性未善，善過性，聖人過善。」

這很可看出他的思想和孟子很不相同，倒和荀子接近些。其次就是揚雄，他的性說似乎是折衷孟荀的，法言修身篇說：「人之性也善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。氣也者所適於善惡之馬也與！」其實這種話，倒和告子所謂杞柳可以爲桮棬，湍水待決而東西，是一樣。和孟子的性善說相反的，其餘如王充謂：「人性有善有惡；」（論衡本性）班固以陰陽講性，謂：「性者陽之施，情者陰之化；」「性陽而仁，情陰而貪；」（白虎通情性）這種性善情惡的講法，更分明和孟子即情言性者大不相同。魏晉以來是老莊學說最盛行的時代，六朝佛教盛行，都和孟子性說無關，且不消說他。直到唐代有一個韓愈出來，著原性篇說性有三品，道：「性之品有上中下

三上焉者善焉而已矣，中焉者可導而上下也，下焉者惡焉而已矣。」這種學說，大概是原本於劉向荀悅而發揮他，其實仍是對於「醇乎醇」的孟子性善說挑戰的，以擁護孟子之人尙且如此，其餘更不消說了，當時如皇甫持正孟子荀子言性論曰：「孟子荀子皆一偏之論，孟子合經而多益；」陳澧問他，既然孟荀皆一偏，何以孟子獨能合經呢？杜牧之三子言性辨曰「荀子人之性惡，比之二子，（謂孟子揚雄）荀得多矣；」更分明是贊成荀子性惡的學說了。可見從漢至唐，中間一千多年的哲學上的「黑暗時代，」都是受影響於荀子性惡的人生觀，五代亂世，本不足道，到了宋朝纔慢慢產生出「中國的文藝復興運動」；然這種文藝復興運動，他們只對於宇宙觀方面大大發揮，而對於人生哲學仍不能走上生命的正路上。當時許多學者，幾乎都是依違於孟荀之間，如司馬溫公王介甫蘇子由不消說了！就是所稱爲道學正統派的周濂溪，張橫渠，程明道，程伊川，朱晦菴，也那有一個的的確確主張性是絕對有善無惡的。他

們不是說性超越善惡，就是說性有善有惡。周濂溪的太極圖說道：「五性感動而善惡分」（朱子釋之曰：五常之性，感物而動，而陽善陰惡，又以類分。）通書云「誠無爲，幾善惡」；他的意思分明以性的本質爲超越善惡。程明道更說得越發奇了！他說：「人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也。然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也」這種講法，分明認性的本體，沒有善惡之可言，而其所謂氣稟，又和橫渠所謂氣質的性，有什麼不同？所以濂溪明道他們在宇宙觀方面雖然是純粹一元論的，而他們在人生觀方面却不免是二元主義的。這一點很值得我們注意。同時張橫渠的人性論更明白了！他要分別「天地之性」和「氣質之性」，正蒙誠明篇說：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉；故氣質之性，君子有弗性者焉。」這種說法，謂性無所謂善惡，氣質偏有惡，實在是宋儒受了佛學影響而自創的學說。程伊川朱晦菴本之，都主

張有氣質的「性」和本然的「性」兩種。朱子曾說：「氣質之說，起自張程，極有功於聖門，有補後學，前此未曾說到，故張程之說立，諸子之說泯矣」；但可惜他們自創的學說，實在犯了頂大的謬誤了。顏習齋存性篇駁得好：「若謂氣惡則理亦惡，若謂理善則氣亦善，蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純一善，而氣質偏有惡哉？」明儒學案卷五十八東林學派孫淇澳曾為作一個圖如下。——

孟子性善 ○ 可使為不善 ●（上圖卽性相近 下圖乃習相遠）

告子無分（善 不善）○● 兩者不存幷性亦不立

宋儒 ○ 性卽理（稟才於氣 氣有淸濁）○●（淸質 濁質）○ 右言性善——「如此並衡便把眞性來做兩件，孟子說性善，卽習有不善，不害其為性善；後人旣宗性善又將理義氣質並衡，是明墜有性善有性不善，與可以為善可以為不善之說了。」總之宋儒性說實和孟子大不同，孟子說：「形色天性也」；而橫渠謂「氣質之性，君子有弗性者矣」雖

道氣質獨不是天賦嗎？假使天賦而可以弗性，就天命之性，也不可靠極了！又孟子謂：「爲不善非才之罪也」；而程子竟說：「性無不善，而有不善者才也」；(全書十九)這實在是頂大的區別！可見顏元在存性篇謂程朱性說和告子相同，也不爲無理，並且宋儒自己也分明對於孟子性說屢屢表示反對，如朱子說：「孟子道性善，性字重，善字輕，非對言也」；又曰：「孟子終是未備，所以不能杜絕荀揚之口」；而朱子的高弟子陳北溪竟怪到「孟子不說到氣稟，所以荀子便以性爲惡了。」其實平心講起來，宋儒在宇宙觀實在有頂大的貢獻，而他的人生哲學，實在不可諱言的受了佛老影響，在近代哲學史上沒有什麼價值。倒是從一位陸象山出來，而後纔把從孟子以後被諸儒打斷的「性善論」再接續起來。他的學說想大家都知道一些了。但大家卻忘掉了他是孟子以後的「性善論」第一個的傳統者，從他以來中國系的人生哲學，纔算走到好處，他很大胆地告訴我們：「見到孟子性善處，方是見得盡；」(語錄)「有善必有

惡，眞如反覆手，然善卻是本然，惡卻是反了方有。」（語錄）又告學者道：「汝耳自聽，目自明，事父母自能孝，事兄自能弟，本無少缺，不必他求。」（語錄）這種極端的「性善」的思想，到了楊慈湖手裏更明白了，更透徹了。他說：「人性有善而無惡，惡非清明性中本有之物」（先聖大訓第十）。及明代而王陽明先生興，他的思想就很受陸象山的影響，他實在是「中國啟明運動」的開頭一個人。其主張性善，更不消說了。他很大膽地告訴我們：「至善只是此心，」而「惡人之心失其本體」他說：「至善哉性也，性元無一毫之惡，故曰至善。」又說：「至善者心之本體，本體上才過當些子，便是惡了。不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。」（傳習錄）他主張「致良知」的學說，卽由於他根本相信人是好的一個觀念引出來的。「人初生時，善原是同的，但剛者習於善則爲剛善，習於惡則爲剛惡；柔者習於善則爲柔善，習於惡則爲柔惡，便日相遠了。」他這種講法，卻和孟子性善最相近。只有一層，陽明除了宗孟子的性說以外，還獨創了一種「無善

無惡」的學說說：「性之本體，原是無善無惡的；」「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」（傳習錄）這種「無善無惡」的性說，我們不能不說他是受了佛家的影響。所以陽明以後弟子，在人生哲學上顯分兩派，一派主張性是至善無惡的，一派主張性是無善無惡的。我們看明儒學案卷三十六周海門與許敬菴之爭，海門主張性無善無惡，許敬菴說無善無惡不可爲宗，因作九諦駁他，海門作九解答辨，以爲「善且無，惡便從何容？惡既無，善不必再立。」這種講法，當然很失陽明本旨，然可見從陽明性說引下來的是有這兩派的了。以後東林學派中如顧涇陽高景逸都是拿「無善無惡」一句話作把柄來攻擊陽明，而主張他極端的性善說，這種學說俱見於明儒學案卷五十八至六十一東林學案。東林學派的宗旨，其實只是發揮孟子性善兩個字罷了。現在將這派最重要人物的「性善主義」摘錄一二。

顧涇陽 「自昔聖賢論性，曰帝衷，曰民彝，曰物則，曰誠，曰中和，總總只是一個善。告子卻曰性無善無不善，便是要將這善打破。」「以為心之本體原是無善無惡，合下便成一個空見。」「語本體只是性善兩字。」「孟子不特道情善，且道形善，所謂形色天性也。」還有一段批評無善無惡最妙的話道：「近世喜言無善無惡，就而卽其旨，則曰所謂無善，非眞無善也，只是不著於善耳。予竊以為經言無方無體，是恐著了方體也；言無聲無臭，是恐著了聲臭也；言不識不知，是恐著了識知也。何者，善之心，原自超出方體聲臭識知之外也，至於善卽是心之本色，說恁著不著，如明是目之本色，還說得個不著於明否？聰是耳之本色，還說得個不著於聰否？又如孝子還可莫著於孝否？忠臣還可莫著於忠否？昔陽明遭寧藩之變，日夕念其親不置，門人問曰：得無著相？陽明曰：此相如何不著！斯言足以破之矣。」

二 高景逸 「元特為善之長耳。元而亨，亨而利，利而貞，貞而復元，繼之者皆

此善也。」「善卽生生之易也，有善而後有性，學者不明善，故不知性。」「孟子道性善，而言必稱堯舜者何也？性無象，善無象，稱堯舜者，象性善也。」

三　孫淇澳　「孟子諄諄性善，爲當時三說亂吾性也；又諄諄性無不善，恐後世氣質之說雜吾性也。」「舍善無性，舍明善無率性。」「無爲吾所不爲，無欲吾所不欲，此所謂性善也吾人只有這些子，可以自靠。」「伊川論性，謂惡亦性中所有，其害不淺。」「孔子所謂性相近，相近便同是善中，亦不可一律而齊。」

自有這「性•善•學•派」出來提倡，而「無善無惡」便無形消滅了。明季的劉念臺黃宗羲這一派，也都很反對那誤解無善無惡的說法，而主張性善，並且進而言情•善，這都是受的東林學派的影響了！明儒學案卷六十二蕺山學案云：——

「孟子曰：乃若其情，則可以爲善矣。何言乎情之善也？孟子言這惻隱心就是仁，何善如之。仁義禮智皆生而有之，所謂性也，乃所以爲善也。指情言性，

非因情見性也。卽心言性，非離心言善也。」

「古人言情者曰利貞者情性也；六爻發揮旁通情也；乃若其情；無情者不得盡其辭；如得其情；皆指情蘊情實而言，卽情卽性也。並未嘗以已發爲情與性對也。乃若其情者，惻隱羞惡辭讓是非之心是也，孟子言這惻隱之心就是仁，非因惻隱之發，而見所存之仁也。」

黃梨洲在明儒學案卷四十一案語也道：——

「氣質卽是情才。孟子云：乃若其情則可以爲善矣，若夫爲不善，非才之罪也；由情才之善而見性善，不可言因性善而後情才善也；若氣質不善，便是情才不善，情才不善則荀子性惡不可謂非矣。」

又在孟子師說卷三引了許多學者的話，來講明孟子性善之旨，以爲「苟非性善，絕學無傳久矣」——現在恕我不多引了。總之自東林學派以後，學者講性的，都是以

孟子性善為宗，梨洲以外如王船山顏習齋沒有一個不是主張性是善的。王船山讀四書大全說卷八最發揮性善之旨。他說：——

「孟子之言性善，除孟子胸中自然了得如此，更不可尋影響推測，故曰：盡其心者，知其性也；知其性方解性善，豈豈從言語證佐得者哉！」

「孟子將此形形色色都恁看得玲瓏在，凡不善者皆非固不善也，其為不善者則只是物交相引，不相值而不審於出耳。惟然，故好勇好貨好色，卽是天德王道之見端。」

他的話很有認識論的根據的；我們不要忽略看去。他還有最好的幾句話謂：「擴充則情皆中節；」「不能擴充，只為不知；」「知者知擴而知充也，擴充之中，便有全部不忍人之政在內；」他對於性善的講法，實在再好沒有了。其次便是顏習齋的存性篇。這部書分兩卷。上卷是駁宋儒氣質之說，下卷作七圖以明自己學說，他的意

思以爲性卽是氣質之性，善卽是氣質之善。實在極直截了當得很！——

「氣質卽二氣四德所結聚者，烏得謂之惡？……孟子一生苦心，見人卽言性善，言性善必取才情，故迹一一指示而直指曰形色天性也，惟聖人然後可以踐形；明乎人不能作聖皆負此形也，人至聖人乃充滿此形色，此形非他，氣質之謂也。」

「凡孟子言才情之善，卽所以言氣質之善也，歸惡於才情氣質，是孟子所深惡，是孟子所亟辯也。……非氣質無以爲性，非氣質無以見性也，今乃以本來之氣質而惡之，其勢不並本來之性而惡之不已也。」（卷一）

「不惟有生之初，不可謂氣質有惡，卽習染凶極之餘，亦不可謂氣質有惡也，此孟子夜氣之論，所以有功於天下後世也。」（卷二）

他以爲孟子講性善，卽是謂氣質之善。所以說：「理卽氣之理也，淸濁厚薄純駁

偏全萬有不齊皆善也，其惡者引蔽習染耳。」他的說法很是明暢，以後影響於一代有淸學者，沒有一個不是主張情才氣質是善的。惠士奇易說言：「孟子言爲不善非才之罪，則繼善成性乃才之功，言性不言才不備，」惠棟周易述易微言道：「孟子言性而及情，情猶性也。故文言曰利貞者情性也。」最明顯的就是下列的四部書：——

一　戴震的孟子字義疏證

二　焦循的孟子正義

三　阮元的性命古訓

四　陳澧的東塾讀書記卷三

戴東原的講法是很澈底的。他說：——

「孟子之所謂性，卽口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢於安佚之爲性；所謂人無有不善，卽能知其限而不踰之爲善，卽血氣心知能底於

無失之爲善。」

「人之性善，故才亦美，其往往不美，未有非陷溺其心使然。故曰：天之降才爾殊，才可以始美而終於不美，由才失其才也；不可謂性始善終於不善，性以本始言，才以體質言也。體質戕壞，究非體質之罪，又安可咎其本始哉？倘如宋儒言性卽理，言人生以後此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣。以孟子言性於陷溺梏亡之後，人見其不善，猶曰：非才之罪者。宋儒於天之降才，卽罪才也。」

我最歡喜的是下面一段話：——

「孟子言今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心。然則所謂惻隱，所謂仁者，非心知之外別如有物焉，藏於心也，已知懷生有畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死；使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞

惡辭讓是非亦然。使飲食男女，與夫感於物而動者，脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡，有辭讓，有是非？……古聖賢所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知，而後儒以爲別如有物湊泊附著以爲性，由雜乎老莊釋氏之言，終昧於六經孔孟之言故也。」

焦循孟子正義論性的話精粹的地方很多。他有一個重要的觀念，就是人類中心主義的性善論，現在略舉如下：——

(告子上篇)「孟子明辨人物之性不同，人之性善，物之性不善；蓋渾人物而言，則性有善有不善，專以人言，則人無不善……故不曰性無有不善，而曰人無有不善。惟告子亦云：人性之無分於善不善，性上明標以人，故孟子必辨之曰：人性之善也，猶水之就下也，性上亦必明標以人。人性之異乎物，已無待言，……禽獸知聲不能知音，一知不能又知，故非不知色，不知好妍而惡醜也；

非不知食，不知好精而惡疏；非不知臭，不知好香而惡腐也；非不知聲，不知好淸而惡濁也惟人知知，故人之欲異於禽獸之欲，卽人之性異於禽獸之性。……葉紹翁四朝聞見錄云：劉歡字季文號靜春其自爲論云：惟人受天地之中以生，故謂之性，豈物之所得而擬哉？凡混人物而爲一者，必非識性者也。孟子道性善，亦第謂人而已。假如或兼人物而言，則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性，當如告子之言。李氏光地榕村藏稿自記云：孟子所謂性善者人性也，故旣言人性異於犬牛；又云：犬馬與我不同類；又言違禽獸不遠！可見所謂性善者，惟指人性爲說。人性所以善，以其陰陽之交五行之秀氣，孔子所謂天地之性人爲貴也。」

滕文公上『人之有男女，猶禽獸之有牝牡也。其先男女無別，有聖人出，示之以嫁娶之禮，而民知有人倫矣；示之以耕耨之法，而民知自食其力矣；以此教禽

獸，禽獸不知也。禽獸不知，則禽獸之性不善，人知之則人之性善矣。聖人何以知人性之善也？以己之性推之也。己之性既能覺於善，則人之性亦能覺於善，第無有開之者耳。使己之性不善，則不能覺；己能覺則己之性善，已與人同此性，則人之性亦善，故知人性之善也。」

焦循的性善說，實在很有研究的價值，我喚他一個名稱，就是「進化的性善說，」這種性說，卻是原本於李光地的。中庸四記（榕村全書本）裏說：

「周子曰：得其秀而最靈，惟人受天地之中氣，故其性分而不備；惟得天地之秀氣，故其性通而不塞，物則偏焉而已。故其至者，或非人所及，而不能推也，塞焉而已；故其初也或與人無異，而不能久也。聖門言性皆以人性而言也與？曰：然。人之性雖拘而可移者也，物之性拘而難變者也。……雖言性也，猶必曰：人之性物之性，甚且曰：犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與！別之

也。是故孔子之言相近，子思之言天命，孟子之言性善，皆以在人者而爲言也。」

眞使我們讀過窪勒斯（Wallace）的書，對於李光地焦循這種把人類認爲進化中心而且最善的見解，或者更容易了解些。其次就是阮元的性命古訓了。他說得好：——

「性中雖有秉彝，而才性必有智愚之別；然愚也非惡也，智者善，愚者亦善也。古人每言才性，卽孟子所謂非才之罪也。

「欲不是善惡之惡，天既生人以血氣心知，則不能無欲，惟佛氏始於絕欲；若天下人皆如佛絕欲，則舉世無生人，禽獸繁矣，此孟子所以說味色聲臭安佚爲性也。」

「告子食色性也，四字本不誤，其誤在以義爲外，故孟子惟闢義外之說，而

絕未闢其食色性也之說若以告子食色性也之說爲非，然則孟子明明自言口之於味目之於色爲性矣。同在七篇之中，豈自相矛盾乎？」

這些話都和戴東原的孟子字義疏證，沒有兩樣，也可見性善說在清代學者當中有這樣勢力了。此外還有番禺陳澧的東塾讀書記卷三也是發揮孟子性善的旨趣的。他說：——

「孟子曰：乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。此因有性不善之說而解其惑；謂彼性雖不善而仍有善，何以見之？以其情可以爲善，可知其性仍有善，是乃我所謂性善也。如象之性誠惡矣。乃若見舜而忸怩，則其情可以有善，可見象之性仍有善，是乃孟子所謂性善也。」

「聖人之性純乎善；常人之性皆有善惡人之性仍有善，而不純乎惡；所謂性善者如此。所謂人無有不善者如此。後儒疑孟子者，未明孟子之說耳。」

到了清末那些提倡「排荀運動」的人們，傾向於性善學說的仍是不少，現在我可不細舉了。且引近人梁漱冥先生的話，以表示性善說的最近傾向，他在東西文化及其哲學裏說：——

「人在直覺上都自然會找到對上去，所以知識上人格上的錯處壞處，都是一時的；結果終久要對的。」

「我信人都是好的，沒有壞的，……人都是要求善求眞的，並且他都有求得到善和眞的可能。」（頁二百十五）

這個「人們都是好的」觀念，實在就是中國人生哲學的根本精神了！

別墨研究

一　別墨與墨子

從前講墨子的人，一定說他是如何如何之合於邏輯其實這是錯了的。因爲已經把「墨經」認作墨子做的了。其實墨經——經上下經說上下大取小取——不但和墨子思想不同，並且分明一個是「宗教的墨學」——墨子，一個是「科學的墨學」——別墨，在墨子書裏有許多淺薄迷信的話但在墨經裏就完全是科學和邏輯學家的議論了。因此近人胡適之先生就決定這六篇書決不是墨子時代所能做得出的，而另外提出一篇來講。這一點雖然如梁任公章行嚴都沒有贊成他，但我卻堅認胡適之的見解是有歷史的眼光的。但適之先生雖知墨子學說和墨辯不同，

却未免對於墨子仍有附會和辯護的意思，如講到墨子的哲學方法，說他處處要問一個「爲什麼」，舉公孟篇爲證，其實這一段實在不是儒墨兩家根本上不同之處；因爲在儒家的孔子也是主張「疑思問」的，以後儒者如程伊川陳白沙且以疑爲入學法門，可見這一點並沒有什麼不同。並且最奇怪的，墨子雖然在對人辯論的時候，要問爲什麼，到了自己立說的時候，就不問爲什麼了；不但不問爲什麼，並且很武斷的就說什麼，不但不能合於科學精神，並且分明是「非科學的精神」了。適之先生說儒家要提出一個極高的理想的標準，作爲人生的目的，但儒家所提出的，還是「人生的」，墨子提出的却是「非人」的一個奇怪東西的。這個奇怪東西他叫做「天志」。

「子墨子言曰：我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圜，曰：中者是也，不中者非也。」（天志上）

『故子墨子之有天之意也，上將以度王公大人之爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也；觀其行順天之意，謂之善意行，反天之意，謂之不善意行；觀其言談順天之意，謂之善言談，反天之意，謂之不善言談；觀其刑政，順天之意謂之善刑政，反天之意謂之不善刑政；故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人卿士大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。』（天志中）

假使現在有一個基督教徒，他告訴我們：你的話如果和上帝意旨同的，便是是的，和上帝意旨不同的，便是非的。那末我們一定說他是「非科學」的了。現在墨子明明把『天志』去量度一切事情，明明定個標準（大前提）做我們言談思想的標準，明明是一個『奴性的邏輯』我們爲什麼說他「科學的」，豈不是大笑話嗎？

適之先生說：『墨子說單知道幾個好聽的名詞，或幾句虛空的界說，算不得眞知識，

眞知識在於能把這些觀念來應用」（中國哲學史大綱頁158）我們現在姑且承認墨子的天志不是好聽的名詞，是可拿來應用的。且看他怎樣應用他？

他說天志是欲義而惡不義的。但怎樣證明他呢？天志上說：——

（大前提）天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則死。

（小前提）然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂。

（斷案）此我所以知天欲義而惡不義也。

這種三段論法，我們實在不敢贊同，因爲他的大前提就未必靠得住，假使有人尋得出天非必欲人之生而惡其死，如達爾文赫胥黎所說，就墨子的斷案便不能成立了。並且這種三段論法，大前提很難確鑿，所以結果也往往誤謬，如以韓愈所謂「角者吾知其爲牛」爲大前提，以三段論法演之，則爲「此獸有角也，故此獸爲牛」

還不太武斷了嗎？可見從方法上批評墨子，所謂天志不能不說他在邏輯上是完全失敗的！

我們講邏輯時，最反對把「邏輯」和「宗教」混合起來，但我們考察邏輯的發達史，却又不能不承認最初的邏輯，常常和「宗教」混合的事實。如因明大疏說：「劫初足目創標眞似」足目是尼夜耶教派的始祖，「因明」就是由他發明，所以難免帶多少遺傳的宗教性，尼夜耶經說的量諦，內中有一個聖教量，就指着吠陀聖典的神話，當作一切語言思想的標準。所以說道：「吠陀者正知之源也；」這聖教量從足目到陳那，經歷了二千多年。然後廢掉。我們看看中國論理學的開創，也是如此。墨子是墨教的始祖，他是最先注意到論理學的。但是他的論理學不管怎樣的好，總難免帶幾分宗教性。一直到了「別墨」時代，才把這種宗教性漸漸廢掉，而成爲科學的方法，所以我們講墨家論理學時，不要忘記了這一點，墨子確是中國第一個給

論理學開闢境界的人，然而他尊崇那「聖教量」，比別人還要利害些，頑固些。他說：

「言有三表」——

（非命上）言必立儀，言而無儀，譬猶運鈞之上，而立朝夕者也，言運鈞轉運無定。必不可立表以測景， 是非利害之辨，不可得而知也，故必有三表。何謂三表？子墨子言曰：有本之者；本謂考其本始 有原之者：察度其事 有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實，於何用之？發原作廢據中下篇改。 以為刑政，觀其中國家百姓人民之利，此所謂言有三表也。

（非命中）…… 故使言有三法，三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者，於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事；於其原之也，徵以先王之書；用之奈何？發而為刑政，據上篇增政字 此言之三法也。

（非命下）是故言有三法，何謂三法？：曰有考之者，有原之者，有用之者。考之者惡乎

考之？考先聖大王之意。惡乎原之？原之察衆之耳目之情。之乎用之？發而爲政乎國，察萬民而觀之，此謂三法也。

這就是墨子的邏輯了！他所謂儀法就是邏輯的意思。把他列一個表是：

第一表 ｛ A……考之天鬼之志；B……本之於聖王之事 ｝ 有本之者

第二表 ｛ A……下原察百姓耳目之實；B……徵以先王之書 ｝ 有原之者

第三表 A……發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利——有用之者

頭一表，就要『考之天鬼之志』，『本之于古者聖王之事』，這個不是墨學的宗教邏輯嗎？依適之先生的意思，以爲最重要的還是這第三表，（中國哲學史頁162）依任公先生的意思，墨子雖然三表並列，但最注重的還是第二表，（墨子學案頁88）

其實墨子在天志篇分明承認他最注重的第一表了。不過在應用時候有時第一表和第二表倒置罷了。這個邏輯的用法，可廣明鬼篇下作一個例：——

第一表

（A） 考之天鬼之志

故鬼神之明，不可爲幽閒廣澤山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罰不可爲富貴衆強勇力強武，堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。……夏王桀貴爲天子，富有天下，上詬天侮鬼，……故于是天乃使湯至明罰焉。……殷王紂貴爲天子，富有天下，上詬天侮鬼，……故於此乎天乃使武王至明罰焉。

（B） 本之於聖王之事

姑嘗上觀聖王之事，昔者武王之攻殷誅紂也，使諸侯分其祭，曰：使親者受內祀，（謂乇王克殷，分命使諸侯主殷祀。）疏者受外祀，（異姓之國，祭山川四望之屬。）故武王必以鬼神爲有。是故攻殷

伐紂，使諸侯分其祭，若鬼神無有，則武王何祭分哉？……故古聖王治天下也，故必先鬼神而後人者此也。

第二表

（A）下原察百姓耳目之實

天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實，察知有與無之爲儀者也。誠或聞之見之，則必以爲有，莫聞莫見則必以爲無。若是何不嘗入一鄉一里而問之，自古以及今，生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？若莫聞莫見，則鬼神可謂有乎？……若以衆之所同見，與衆之所同聞，則若昔者杜伯是也。周宣王殺其臣杜伯而不辜。杜伯曰：吾君殺我而不辜，若以死者爲無知則止矣，若死而有知，不出三年，必使吾君知之。三年，周宣王合諸侯而田於圃田，車數百乘，從數千人滿野。日中杜伯乘

白馬素車朱衣冠，折朱弓，挾朱矢，追周宣王射之車上，中心折脊，殪車中，（仆也）伏弢而死，（弢弓衣也）當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞。……

B） 徵以先王之書。

古者聖王必以鬼神爲有，…… 又恐後世子孫不能知也，故書之竹帛，傳遺後世子孫；咸恐其腐蠹絕滅，後世子孫不得而記，故琢之盤盂，鏤之金石以重之；又恐後世子孫不能敬莙以取羊，（敬誠以取祥）故先王之書，聖人之言，一尺之帛，一篇之書，語數鬼神之有也，重又重之。…… 周書大雅有之。大雅曰：文王在上，於昭于天，周雖舊邦，其命維新，有周不顯，帝命不時，（不顯顯也不時時也）文王陟降，在帝左右，穆穆文王，令聞不已。若鬼神無有，則文王既死，彼豈能在帝之左右哉？此吾所以知周書之鬼也。且周書獨鬼，而商書不鬼，則未足以爲法也。然則姑嘗上觀乎商書 …… 姑嘗觀乎夏書 ……（下同）

第三表

（A）發以為刑政觀其中國家百姓人民之利：

子墨子曰當若鬼神之能賞賢如罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家利萬民之道也。若以為不然，是以吏治官府之不絜廉，男女之無別者，鬼神見之；民之為淫暴寇亂，盜賊以兵刃毒藥水火，迓無罪人乎道路，（即搶劫）奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之；是以吏治官府不敢不絜廉，見善不敢不賞，見暴不敢不罪。民之為淫暴寇亂，盜賊以兵刃毒藥水火，迓無罪人乎道路，奪車馬衣裘以自利者由此止。……是以天下大治。

以上墨子把論證的方法，來作他「有鬼論」的護身符，好似證據很確鑿了，其實都是一派胡說亂道。他明鬼下中所說「執無鬼者」就是指儒家，可見儒者在古代實在已經做過破迷信的工夫，墨家也實在做過科學的項大障礙。本篇說「今執

無鬼者曰固無有旦暮以爲教誨于天下」；又公孟篇「儒以天爲不明，以鬼爲不神天鬼不說，此足以喪天下」；可見孔子死後子游一派傳播「無鬼」的教義，這是不可諱的事實。但是子游一派竟受「非科學」的惡諡，而墨子倒是徹頭徹尾的實證派哲學，這眞是哲學史極大的不平事了！

我們再仔細討論這三表的價值，如第一表：（A）項我們不要說他了。（B）項本之于聖王之事，這在墨子書中是常常提到的貴義篇說：——

「凡言凡動合于三代聖王堯舜禹湯文武者爲之。」

這明明是拏著聖王做過的話做標準，而且明明是「古因明」的「聖教量」！但胡適之先生却要說他，這是「溫故而知新」「彰往而察來」的科學方法了。

第二表（A）原察百姓耳目之實，這固然是墨子的貢獻，但我們不能像適之先生那樣，以爲這便是科學的根本，因爲耳目之實有時雖然很靠得住，有時也很靠

不住。即如墨子明鬼篇講許多白晝見鬼的事，是靠得住嗎？王充論衡說得好：——

「墨家之議右鬼，以爲人死輒爲神鬼，而有知能，形而害人，故引杜伯之類，以爲效驗，儒家不從，以爲死人無知，不能爲鬼。……事莫明于有效，論莫定于有證，空言虛語，雖得道心，人猶不信。……夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見于外，不詮訂于內，是用耳目論，不以意議也。夫以耳目論，則以虛象爲言，虛象效則以實事爲非，是故是非者不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗章明，猶爲失實。……雖得愚民之欲，不合知者之心，蓋墨術所以不傳也。」（薄葬篇）

把這番話，來評墨子第二表的短處，實在再好也沒有了！（B）徵以先王之書

適之先生在新青年論過「奴性的邏輯」，我們很可拏來批評墨子，因爲他引那些先王的陳言來辯護自己的偏見，這已是大錯。至於引那些合我脾胃的書來毆那些

不合我脾胃的，究竟所根據的「先王之書」靠得住嗎？這還是一個最大的問題。

再論第三表發以爲刑政觀其中國家百姓人民之利這一層本沒有流弊，但給墨子一說，就有許多流弊了。他主張「節用」「節葬」並且「非樂」很武斷地說：音樂是廢國家之從事；（非樂上）而且根本排斥一切美術。這種第三表的應用，不消說是很不對的。所以在墨子當時就有一位儒家程繁駁他，（三辨篇）以後荀子在富國篇樂論篇又駁他。莊子天下篇說他：「其道太觳，使人憂，使人悲。其行難爲也，恐其不可爲聖人之道，反天下之心，天下不堪！」漢司馬談也說：「墨者儉而難遵；」（史記太史公自序）可見第三表所注意的「實際上的應用」，結果却是一步也走不通，更不要說到「應用」兩個字了！

總而言之，墨子所用的是「宗教的邏輯」却不是別墨的「科學的方法」這一點是可以斷言的！

二 別墨與詭辯學派

現在講墨學的，雖然很多，對於墨學的傳授系次，却沒有一個弄得淸楚的。梁任公所作的墨學派別表（墨子學案頁166）我們一看就知道他是有許多錯處，第一、他沿襲陶淵明聖賢羣輔錄和俞理初癸巳類稿的錯誤，以宋鈃尹文爲墨學，且以宋鈃爲正統派，其實這在孫詒讓已經駁過：「莊子本以宋鈃尹文別爲一家不云亦爲墨氏之學。」並且尹文子大道上篇分明說：「大道治者則名法儒墨自廢；」又說：「藉名法儒墨者，謂之不善人；」可見不是墨學了。第二、任公未免自相矛盾了，他在先秦政治思想史把許行歸入道家思想之內，爲什麽又把他說成墨學別派呢？第三、惠施公孫龍並非祖述墨學，孫詒讓胡適之梁任公均沿其誤而不知。這層下面再說好了。——總上可見任公這個表實不可用，我們最好還是仍照適之先生意思，（中

國哲學史大綱頁181）將古書說墨家派別的話拿來講，於「宗教的墨學」之外另提出一派「科學的墨學」而認今本墨子裏的經上下經說上下大取小取六篇，是一些別墨做的，這一個貢獻實在很不少。但是當適之講到這六篇和惠施公孫龍的關係，我便發現他大大的錯誤了。張惠言云：「觀墨子之書，經說大小取，盡同異堅白之術，蓋縱橫名法家惠施公孫龍申韓之屬皆出焉。」孫詒讓云：「堅白異同之辯，則與公孫龍書及莊子天下篇所述惠施之言相入。」這話本沒有深考，適之據此竟說：「墨辯諸篇，或者是惠施公孫龍作的；」這種武斷的話，以訛傳訛已很久了。其實講起來，「別墨」和墨子不同，而惠施公孫龍也全不同，一個是用的是「宗教的邏輯」（墨子），一個用的是「科學的方法」（別墨）一個是用的「哲學的辯證法」（惠施公孫龍）適之先生能以歷史的態度去辨正墨經不是墨子做的，但適之先生還沒有澈底用歷史的態度再去辨正惠施公孫龍之非別墨，結果仍陷於張

惠言孫詒讓同樣的錯誤，而梁任公講墨子學案竟引適之爲卓識，豈不是以訛傳訛的罷！其實在哲學史家的職務，最重要的就是「歷史的態度」，如現在許多人講佛學史時，認『大乘經典實出釋尊』，這都不是歷史的態度，而胡適之先生之言惠施與公孫龍學術源流，亦犯了一樣毛病。在這一點唯有章行嚴先生的名墨訾應論是對的。（見東方第二十卷二十一號）固然行嚴也有很錯誤的地方，（如以墨辯非墨子手著之書，又引作墨子言）但這一點，實在有所貢獻于中國哲學史上。他所舉的證據有三（其一）荀子解蔽篇云：『墨子蔽于用而不知文……惠子蔽于辭而不知實』墨惠並舉，名迹之大，幾于相等，而其所蔽，性又相反，彷若各出所長相齮齕焉。此而謂惠出于墨，荀非惠之生卒年月，略後于墨，將與言墨出于惠同爲無義。證一、（其二）韓非子顯學，莊子天下篇于相里鄧陵兩派，兩書同載，似當時墨學源流，當時共見，初無隱匿，焉有墨家鉅子如惠施公孫龍所就遠出相里諸墨之上者，轉致漏

列之理？證二。（其三）漢書藝文志詳載九流所出，名墨派別，判然不同，惠施公孫龍俱列名家爲大師，焉有同時跨入墨家之道？證三。——因此行嚴就斷定惠施公孫龍和墨家截然不可混同，並且墨經就是爲着防禦名家的詭辯，做出來的。他說：——

「惠施與墨家俱有事於名，特施爲辯者專恃以爲求勝之術，而墨非辯，其中鴻溝甚大。」

又在墨學談（見胡適文存二集卷一頁262）裏說：

「如惠子言『一尺之棰，日取其半，萬世而不竭』；墨子言『非半勿斱，則不動說在端』，凡注墨者率謂此即惠義，而不悟兩義相對，一立一破，絕未可同日而語也。且以辭似徵之，似惠爲立而墨爲破，何以言之？惠子之意重在取而不在所取，以謂無論何物，苟取量僅止於半，則雖尺棰已耳，可以日日取之，歷萬世而不竭也。墨家非之，謂所取之物，誠不必竭，而取必竭，一尺

之極，決無萬世取半之理；蓋今日吾取其半，明日吾取其半之半，又明日吾于半之半中取其一半，可以計日而窮于取；奚言萬世！何也？尺者端之積也，端乃無序而不可分；（義出墨經）于尺取半，半又取半，必有一日，全棰所餘兩端而已；取其一而遺其餘，餘端凝然「不動」不能斵卽不能取也，故曰：「非半勿斵則不動說在端」此其所云，果一義乎？抑二義乎？略加疏解，是非炳然可知，而從來治墨學者，未或道及……」

這話實在可以糾正適之任公的錯誤，並且可見「別墨」實驗的學問，比惠施公孫龍的詭辯好得多了！如公孫龍言：「白馬非馬」而別墨說：「乘白馬乘馬也」；公孫龍言「狗非犬」，而別墨說「狗犬也」；公孫龍言：「堅白石二」，而別墨則言「堅白不相外也」；凡此種種可見別墨確是用的「科學的方法」，而惠龍卻實實在在是「詭辯學派」了。不信，我們再舉一段小取篇來做證明。那篇說：「物或乃是

而然，或是而不然」一個是對的，一個是錯的，對的是：——

「白馬，馬也。乘白馬，乘馬也；驪馬，馬也，乘驪馬，乘馬也。獲，人也，愛獲，愛人也；臧，人也，愛臧，愛人也；此乃是而然者也。」

我們把三段論法寫之。

（大前提）白馬皆馬也。

（小前提）所乘白馬也。

（斷案）故所乘馬也。

這自然是很合邏輯的！反之「或是而不然」的，如：——

「獲之親，人也；獲事其親，非事人也；其弟，美人也，愛弟，非愛美人也；車，木也，乘車，非乘木也；船，木也，入船，非入木也；盜，人也，多盜，非多人也；無盜，非無人也；……惡者有此而非之，無他故焉，所謂內膠外閉與！……此乃是而不然

者也。」

這種話自然也很中聽，所以適之任公都斷章取義把他看作墨學的論證法來講，其實這些話，都只是「弔詭其辭」是別墨所極端反對的所以說「或是而不然者也。」我們再看荀子正名篇也說「殺盜非殺人也，此惑于用名以亂名者也」可見這些詭辯學派不但爲別墨所反對，也是儒家正名學派所不許了。（馬驌繹史卷一百四十引新論云：「龍嘗爭論白馬非馬，人不能屈，後乘白馬無符欲出關，關尹不聽，雖力辯其非馬而無效。」可見白馬非馬，只算一種詭辯罷了。）

因爲詭辯學派實欲以他的詭辯來取勝，所以在當時實可以自立一派，所謂「名家」便是，胡適之先生在諸子不出于王官論（文存卷二頁27）說名學是各家治哲學的方法，不應該獨立一派，這話本來沒有錯因爲無論那家學說，都有他的哲學方法，這種方法，那是廣義的「邏輯」。並且漢書藝文志認「名家者流，出於禮官；一也太牽強附會了。當時所謂「名家」，他的好處，正在於「鉤鈲析亂」把詭辯的

方法來破壞那所謂無謂的「上下之分」？並不是什麼「辨覈名實，流別等威，使上下之分，不相踰越。」(說文繫傳目錄)這一點我們頭一件要注意的。不然那惠施所說「氾愛萬物，天地一體」和那「天與地卑，(孫詒讓札迻曰卑與比同)山與澤平」；都不成話了。我們再平心靜氣看一看顏師古注引劉向別錄的話，說名家毛公九篇是：「論堅白異同，以為可以治天下；」這就可見當時惠龍一派的野心了！再看公孫龍子跡府篇說公孫龍主張「白馬非馬，欲推是辯以正名實而化天下焉；」他曾勸過燕昭王偃兵，(呂氏春秋審應覽也)又和趙惠王論偃兵(審應覽一說)可見這一派學者確有以詭辯來實現他理想的意思，我們對他也決不可輕視，我們要很細心的去研究他們「哲學的辨證法」和他們在辯證法裏所表現的理想，我們決不要像歷來舊派的講法，把他歸入那「敍尊卑，別貴賤」的名家；但我們也不要如新派的講法，把他歸入別墨之內；我們只應該承認惠龍是戰國時代很有勢力的「詭辯學派。」他和別墨學說的不同，請看我的比較表就知道了。

別墨	詭辯學派
(1)厚有所大也。上經 〔說〕厚：唯無，無所大。上經說	(1)無厚不可積也，其大千里。莊子天下篇
(2)無窮不害兼，否。下經 〔說〕無：南者有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。下經說	(2)南方無窮而有窮。莊子天下篇
(3)白馬馬也，乘白馬乘馬也。小取篇	(3)白馬非馬。列子仲尼篇 馬者所以命形也，白者所以命色也。命色者非命形也，故曰白馬非馬。公孫龍子白馬篇

墨經	辯者
(4) 堅白不相外也。上經 〔說〕堅：異處不相盈，相非（排），是相外也。上經說 （又）無久與宇，堅白說在盈。下經 〔說〕無：撫堅得白，必相盈也。下經說	(4) 堅白石三可乎？曰不可。曰二，可乎？曰可。無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。公孫龍子堅白篇 謝希深注云：人目視石，但見石之白，而不見其堅。是舉所見石與白二物，故曰無堅得白，其舉也二矣。人手觸石，但知石之堅，而不知其白，是舉石與堅二物。故曰無白得堅，其舉也二。
(5) 均之絕不（否）說在所均 下經 〔說〕均：髮均縣，輕重而髮絕不均也；均，其絕也莫絕。	(5) 髮引千鈞 列子仲尼篇
(6) 火熱，說在頓 下經 〔說〕火：謂火熱也，非以火之熱我，有若視白。下經說	(6) 火不熱 莊子天下篇

短於是，是若是也，若是也者非甚於是。經說下。校釋頁162云甚長甚短者，因其長于是，故謂之甚長，因其短于是，故謂之甚短，此言甚與不甚，因舉一物為本體相與比較而得名也，故曰說在如是。此以蟲虻為辨別之本體，當以雞虻比較之。		
(11)法：所若而然也。上經 〔說〕法，意，規，圓三者俱可以為法。上經說	(11)矩不方，規不可以為圓。莊子天下篇	
(12)動或徙也上經 〔說〕動：偏際徙，若戶樞它蠶。下經說	(12)飛鳥之影，未嘗動也。莊子天下篇	
(13)知狗而自謂不知犬，過也。說在重。經下 墨經有涉于詭辯者。如經下「狗犬也，而殺狗非殺犬也可。說在重。」此段案之經說下則曰：	(13)狗非犬莊子天下篇	

「狗犬也，謂之殺犬可。」可見經文有誤無疑，此另一條可證。

(14) 牛馬之非牛，其名不同，說在兼。下經

〔說〕牛：　牛不二，馬不二，而牛馬二。則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬，無難。下經說

(15) 無不必待有，說在所謂。下經

〔說〕無：　若無焉，則有之而后無。無天陷，則無之而無。下經說

如云無馬，必先嘗有馬也。

(16) 非半不𣃁(取)則不動，說在端。下經

(14) 黃馬驪牛三。莊子天下篇　司馬彪注云：曰牛曰馬，曰牛馬，形之三也。

(15) 孤犢未嘗有母。莊子天下篇

(16) 一尺之棰日取其半，萬世不竭。莊子天下篇

有物不盡。列子仲尼篇

(17) 影不移，說在改為。經下「改為」舊作「改為往」，大典云「改為住」。三字不類墨子時語氣；畢沅據校，孫詒讓改為□，則非是。依列子說中所云：「景在改也。」可見「為」自字為一句，為即為字。

〔說〕景光至，景亡，若在，盡古息。經說下

(17) 有影不移。列子仲尼篇

三　別墨的科學的知識論

墨經發端就有四條，告訴我們以求知的精確方法。

一　知，材也。上經　知：知也者，所以知也，而〔不〕必知。不字舊脫，據胡校改　若〔眼〕。(經說上)「眼」舊作「明」，據孫校改。

二　慮，求也。上經　慮：慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。上經說

三　知接也。上經　知：知也者，以其知遇（舊作過孫云疑當作遇。）物，而能貌之，若見。上經說

四　恕明也。上經　恕：恕也者，以其知論物，而其知之也著，若明。上經說

把這四條合攏來看，確含有「科學」的精神！第一「知材也」是論知識的第一條件，——官能，有了這官能而後能知，好比有了眼而後能見，但只有官能也未必知；好比只有眼，却未必便成見！第二「慮求也」是論知識的第二條件，——思想，有了這種知識之主觀的條件，才能夠用「假設」的，然只管一味冥想也不必得；好比睥睨來看物是最容易錯誤迷亂的！第三「知接也」是論知識的第三條件，——感覺。將所以知的官能和外界事物相接觸，這就是構成智識之客觀的條件了。好比有了眼睛，攝取外物的印象，才有「見」的感覺。第四「恕明也」是論知識的第四條件，——心知。只有感覺還不算眞知識，眞知識須要能理會得印下來的是什麼東西，是什麼意義，把這種印象成爲一觀念，了了胸中，於是才可說有知識！才可稱做「科

學的知識論」

「別墨因爲看重感官的印象，所以認那夢境中的知識，不算眞知識；因爲夢中所見好似眞實，然臥時官能不給外界事物接觸，又那裏有眞感覺呢？所以說：——

「臥知無知也」上經

「夢，臥而以爲然也。」上經

這兩條經說都有題無釋，然我們已經知道這是做夢的人本無知而自以爲有知的意思。其實沒有眞的感覺的印象，自然算不得知識了！但雖有眞的感覺了，而人于得到感覺之時，也絕用不着那些好惡的欲求來尋求眞理，因爲眞理的興趣，決不能由好惡的條件動搖而增進的！不但如此，這種的情形，反倒往往攪亂了那能求知識的理性。所以說！——

「爲窮知而縣于欲也。」上經

經說這一條很長，任公墨經校釋以『不甚可讀，姑從闕疑』八字，把他輕輕放過，其實照原文看來，也很明白。如說：『欲𧦴其智，智不知其害，是智之罪之，若智之愼之也。無遺于其害也，而欲猶𧦴之，則離之。』這段分明是說知識知為人的好惡欲求所蒙蔽，應該去掉他，而後真知才不至受害。所以別墨所認為最合于求知識的心理狀態，是一些沒有欲惡的恢然狀態。他說：

平：知無欲惡也。上經　平：恢然。經說上　任公把中庸喜怒哀樂之未發謂之中來解他，實不相干。

以上總論知識，並涉到求知的方法。墨經又有一條論知識更精要的話告訴我們：——

知：聞，說，親。名，實，合，為。上經　知：傳受之，聞也；方不瘴，說也；身觀焉，親也。所以謂，名也；所謂，實也；名實耦，合也；志行，為也。經說上

這一段分開來看：上文論知識的來源，共有三種：（一）聞知，（二）說知，（三）親知。

下文論知識的應用，以爲要名實相符，而後才算眞知識。並且這種眞知識是可以有實際的效用，而可以表現于行爲上的。好比我說這枝筆好，因爲能中寫所以好。這就是知識的應用處，或者也是別墨所受于墨子的哲學方法的一點好處了。

以下再把知識來源來分解詳說一番。

一　聞知　這個「聞」有兩個意思，經上說：——

聞：傳，親。（經說上）聞　或告之傳也，身觀焉親也。

一種是「傳聞」，一種是「親聞」，經上還有如「聞耳之聰也」；「循所聞而得其意，心之察也」二條，意思很明顯，也不用什麼解說了！

二　親知　三　說知　前一個是五官的親自經驗，後一個是「推論」的知識，經上說：——

說：所以明也。

經下說：——

聞，所不知若所知，則兩知之，說在告。〔經說下〕聞：在外者〔所知也，在室者〕所不知也。或曰〔在室者之色，若是其色，〕是所不知若所知也。猶白若（與）黑也，誰勝？是其色也，若白者必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明正所不知，不以所不知疑所明，若以尺度所不知長，外親知也。室中說知也。

譬如隔牆見角而知有牛，隔岸見煙而知有火，這都是由「推論」得知的，都是靠「說知」的幫助。如知在外的馬色白，又聞室中的馬和他同色，就推知那也是白的了！這就是所謂「方不瘴」。「親知」是「身觀焉親也」，所以又可名爲見。經上說見也有二種：——

見：體盡，〔經說上〕見：特者體也，二者盡也。

這一段是在「聞、傳、親」一條之下，所以知道見就是說的親知。見有二種：（一）體見，（二）盡見。特是特別的，個體的，所以說是體。「體者分于兼也」；二者耦也，「盡者莫不然也」，所以是普遍的。所謂體見，只見得一部分，所謂盡見就一見而無不見了，現在我們可以綜合以上所說，做一個表：

- 知識
  - 聞知
    - 傳聞
    - 親聞
  - 說知
  - 親知
    - 體見
    - 盡見

就中親知是歸納的方法，說知是演繹的方法，這兩種都是純靠自力，得到知識，聞知就不免是借助他力得來的知識，三者又互相參錯交互爲用，這就是別墨求知

識的方法了，此外墨經還有一條講到直接的的內經驗，說道：

知而不以五路，說在久。經下 〔經說下〕知　以目見，而目以火見，而火不見

惟以五路知久不當以目見，若以火見。

這一段有兩種解法，一個是章太炎先生在原名篇國故論衡下所說：「五路旣見物色，雖越百旬其像在于是，見無待天官，天官之用亦若火矣。」但他弄錯了把上文的經說屬這一條。適之先生本之以爲這一段是說「記憶」的重要，「五路」即是「五官」，先由「五路」知物，後來長久了，雖不由五路也可見物。適之先生的解說雖好，然猶不如任公先生對此節有獨特的發明。他在墨經校釋（頁137）說「五路者五官也，官而名以路者，謂感覺所經由之路，若佛典以眼耳鼻舌身爲五入矣。人之得知識，多恃五路，例如見火，目爲能見；火爲所見，火與目離，火不能獨成見也。此之謂惟以五路知。雖然，亦有不以五路知者，例如「久」是。久者時間也，經說上云久合古今旦莫吾人之得有時

間觀念，全不恃五官之感受，與以目見火不相當，時間觀念純由時間相續而得來，吾人因時間而知有時間，若以火見火也」把時間觀念認爲從時間自身印證出來，這自然就是直覺了。如牛頓（Newton）見落蘋果，就悟及萬有引力，這種恍若有得的現象，我們也可以叫他直覺，可見直覺和科學並不矛盾，怪不得別墨在「聞」「說」「親」以外，另外有這種求眞理的方法了。

還有一種研究正確思想的形式法則之學，他叫做「辯」這種辯學，是成立于辯論最盛的時候，在別墨那時，一方面有如惠施公孫龍桓團的「詭辯學派」一方面有如莊子齊物論主張的「不辯主義」說什麼「辯無勝」；「辯也者有不見也；」這就是別墨成立辯學的原因了。如經下說「以言爲盡誖，誖說在其言」章太炎先生解道：「謂言皆妄，詰之曰是言妄不？則解送。」有了「以言爲盡誖」的學說，可見別墨的邏輯，也已經到了不可不成立的時候了！但是講到墨辯的法則，現代學者

所說，已經很詳，所以這裏也就可以從略

四　別墨的宇宙觀

我們已經知道別墨的哲學方法，是科學的方法，那末別墨的宇宙觀人生觀，當然也是科學家的宇宙觀及人生觀了。科學家的宇宙觀沒有別的，只是根據於科學的知識，叫人知道空間是無盡之大，時間是無窮之長。墨經上說：——

久：彌異時也。〔經說上〕久：合古今旦莫。

宇：彌異所也。〔經說上〕宇：冢東西南北。

這裏久就是宙——時間，宇就是空間；「彌」是「周偏」的意思，合古今旦莫而成時間的觀念，統東西南北而成空間的觀念，可見時間是無窮之長，而空間又是無盡之大了。墨經在這兩條下接着說：——

窮：或有前不容尺也。〔經說上〕窮：或不容尺，有窮。莫不容尺，無窮也。

盡：莫不然也。〔經說上〕盡：但止動。

這兩段「窮」是釋時間的無窮，「盡」是釋空間的無盡。最妙的，就是又以「非空間」說明「時間」，以「非時間」說明「空間」。莊子庚桑楚篇說：「有實而無乎處者宇也，有長而無本剽者宙也。」無本剽（釋文剽本作摽。崔云：末也。言道之源流無其頭面深遠，其何以見其本末。）就是沒有間斷，所以古今旦莫沒有停止時節，有停止即是囿於方域（即或字）有方域就占有空間，極於邊際而有窮了！沒有停止，就「莫不容尺」並無邊際，這就所謂無窮的時間——久——了。復次，空間是「有實而無乎處」是無所不在，所以東西南北，可見空間也是無盡之大了！然却和沒有停止的時間不同，所以說：「但止動」分明告訴我們：空間是空間的空拓，却不是時間的流轉也。經下又有一條單道時間：

始：始當時也〔經說下〕始。時，或有久，或無久。始，當時或無久。

這是說時間觀念可以剖析到極微，雖似乎沒有時間，（無久）卻仍不失其爲時間，因爲時間的「始」等于空間的「端，」時間雖是無窮之長，然這無窮之長的時間，放之爲古今旦暮，是這時間；卷之退藏于密也是這時間；這就是時間所以無窮的長的原故了。近來哲學家中很有許多主張「時間不可分」的學說，在別墨當時大概也有這種學說，但這種學說實在太反科學了！其結果必致如莊子知北游篇所說：「古猶今也，猶古猶今」；這種玄而又玄的論調，當然不是別墨所能承認的了。所以經上說：——

止以久也。〔經說上〕止：無久之不止，若矢過楹；有久之不止，若人過梁。（經說下，「久有窮無窮」與此同。）

他說：時間是可分的，因爲我們日常生活的時間，本都可以分的。所以說：「無久之不止；」時時刻刻的分位時間，「若矢過楹。」（校釋上云天行必經時而始至，所行遠則需時長，所行近則需時短，）從這一時間，

移到那一時間，不是時間分明是可分的嗎？然時間也有似乎不可分的，譬如「人之過梁」要很快的涉水而過，沒有片刻停歇。由此可見時間也有可分的，也有不可分的，這都是相對的，却都不是絕對的。

以下單道空間。墨經下有一段講空間和時間的關係道：——

宇或徙，說在長宇久。〔經說下〕長宇：徙而有處，宇。宇南北在旦又在莫宇徙久。

這一段文有些差錯，不可解，依我意思應分經和經說二條如下：——

宇或徙。〔經說下〕宇：徙而有處宇。宇南北宇徙。

久說在長。〔經說下〕久：在旦又在莫，長。

似此就容易讀了！那末把「在旦又在莫」的「長」，來解釋時間，本沒有疑義，把「或徙」來解釋空間，也是科學上的頂大發明！因爲「或」即古城字，「或徙」

就是地動的意思，所以說『徙而有處，』我們再看經上還有一段也可證明我的話：——

動：或徙也上經〔經說上〕動：偏際徙，若戶樞，它蠶。

「或徙」就是空間轉動，所以說『偏際徙。』戶樞，它蠶大概都是常動的東西，以明地動也是如此。但怎樣動法呢？自然是由近而遠。經下說：——

宇：進無近，說在敷。〔經說下〕宇：區不可偏舉，宇也。進，行者先敷近後敷遠，行者必先近而後遠。

這一個動並不是指某一個「區域，」是指空間全體的動，就是地動了。『宇進無近，』或者就是『動而不息』的意思。

由上可見別墨的宇宙觀，很是『科學的』了！抱這種科學的宇宙觀的學者，自然遇着非科學的詭辯學派，要爭論起來了！如公孫龍說『堅白石二』——『無堅

得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二；」我們的眼但見白而不見堅，手可得堅而不見白，因此他就主張「堅白石二，」但別墨根據他的科學的宇宙觀，便否認其說，以爲：——

不堅白說在無久與宇，堅白說在盈也。上經〔經說下〕無：撫堅得白，必相盈也。

堅：堅白不相外也。上經〔經說上〕堅：異處不相盈，相非，（排）是相外也。

別墨主張「堅白」是不相外的，說「撫堅得白，必相盈也，」言石偏含堅白兩德，手撫得堅，同時卽全得其白；堅白成爲一物，故說「相盈，」反之公孫龍子說：「堅白石二，」就是「異處不相盈，」所以見白時便無堅，得堅時卽無白，却不知堅白本不相外，而誤以爲相外者，這完全由於他們沒有時間和空間的觀念。若我們有了「久」與「宇」的觀念，便知道空間和時間是互相關係的，剛纔用手去摸的堅物，就

是此刻所見的白物空間和時間不能相外，便知道「堅白」也是不能相外的了。

五　別墨人的生觀

別墨的宇宙觀是科學的，當然他的人生觀也是科學的了！他對於人生，並不似孔家「仁者人也」那樣抽象的說法，他是很具體的告訴我們生命是包括精神和物質兩方面的。所以說：——

生：形與知處也。上經　〔經說上〕生：形之生常不可必也。

他一面告訴我們有精神和物質合之一元現象，就是所謂「生命」一面又告訴我們以軀殼的生命必歸死滅的原理；這種思想，自然再科學也沒有了！

我們知道墨子本來是主張「樂利主義」的，但是到了別墨，更推到極端，而主張一種「新樂利主義」。墨子已有「義即是利」的意思，但他卻沒有點明，到了「

「別墨」纔說出來了。他說：——

義：利也上經〔經說上〕義：志以天下爲愛，而能利之，不必周。

墨子主張「兼相愛交相利」；是以「周偏」爲目的，所以只算宗教家的說法，不容易辦到。別墨言利，就以爲抱定宗旨去求最大多數的最大幸福就對了，但實行起來，却不必一下就要周偏，也不必就能周偏。這話自比墨子更爲篤實，而近於科學家的派頭！好比利親一層，經上道：——

孝：利親也。〔經說上〕孝：以親爲愛，而能能利親，不必得。

能夠利親，才算眞愛親，才叫做「孝」。但怎麼樣才算能利親呢？所謂善利親的人，一定要盡曉得種種利親的事體：「如何而爲奉養之宜？如何而爲溫凊之節？」然最主要的，還在能分別出那最利親的是什麼？那次要的「溫凊之節」只可擱下來了。因爲別墨在講「利」時，最喜歡比較那「利」的輕重，所以就立了一個「利之

中取大，害之中取小；」的新樂利主義的公式。大取篇說：

「利之中取大，害之中取小。…〔利之中取大，非不得已也，害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也；于所既有而棄焉，是害中之取小也；」（依胡校移上）…害之中取小也，非取害也，取利也；其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指以免身，利也；其遇盜人害也。斷指與斷腕，利于天下相若無擇也。死生利若一無擇也。殺一人以存天下，非殺一人以利天下也，殺己以存天下，是殺己以利天下。于事爲之中而權輕重之謂求。求爲之（是）非也，害之中取小，求爲義，爲非義也。……」

適之先生在中國哲學史（頁199）也舉這段並說道：——這個公式的解說，便知「別墨」的樂利主義，並不是自私自利，乃是一種爲天下的樂利主義。所以說：「斷指與斷腕，利天下相若，無擇也；」可以見「利之中取大，害之中取小；」原只是把

天下「最大多數的最大幸福」作一個前提。——適之先生的話很對！別墨甚至于說「死生利若一無擇也，」可見完全不是自私自利那一回事了！墨經上有一段，很可參證：——

任：士損己而益所爲也。經上〔經說上〕任：爲身之所惡，以成人之所急。

這實在是墨學的眞精神！別墨告訴我們爲了「最大多數的最大幸福」我們甯可「爲身之所惡，以成人之所急。」孟子論墨子「摩頂放踵利天下爲之，」這就是別墨所受于墨子的好處了！不過還有一層，墨子主張「愛」與「利，」別墨也主張「愛」與「利，」但墨子所主張的「愛」是「兼愛主義，」而別墨所主張的，自然也是兼愛主義，不過更加以一番修正罷了。如大取篇說：——

愛衆〔衆〕世與愛寡世相若；兼愛之有(又)相若；愛尙世與愛後世，一若今之世人也。

這分明是極端的兼愛了。但還要更進一步，如大取最後一句說的：

兼愛相若，一愛相若。「一愛相若」其類在死也。

這句話從來沒有人解清楚過，甚至以「死」字爲有誤，其實找墨經下一段來比較就明白了！

不知其所處，不害愛之，說在喪子者。（無說）

「愛」到了極端，就是所愛的對象已經不存在了，好比所愛的「子」死過去了！猶能夠照生前一樣愛他。這一層我們不能不說是別墨所受于墨子兼愛的影響而越發深刻的了！然別墨的貢獻，還不止此，他實在于「兼愛主義」以外，還提出一種叫做「體愛主義」（體分於兼也）經上說：——

仁：體愛也。（經上）「經說上」仁：愛己者，非爲用己也，不若愛馬者。

別墨雖極端主張兼愛，但兼愛有時也很有抽象的毛病。好比愛自己的，必定要

天—天子—國君—鄉長—里長—里之百姓

這種非常專制的「神權政治」，到了別墨時代就起一個反動，而傾向於「平民政治」了！墨經下道：

取下以求上也，說在澤。下經〔經說下〕取：高下以善不善爲度，不若山澤。

取（舊作處同）下善於取上，下所請上也。

這一段分明是批評墨子政治，以天子國君的善惡爲標準，是靠不住的，反不如山澤之一任自然。因此別墨就提出取下比取上，還要好些。但也不是不取上，不過要「取下以求上」罷了。不過要這個「上」是從「下」推出來的罷了。所以別墨論國家的起源，倒和歐洲民約論有些相似。他說——

君：臣萌（氓）通約也。上經〔經說上〕君：以約名者也。

最初由人民相約立一個首長，叫做「君」。所以說：「君以約民者也」。既有了首長，同時就設有法律。（經上云賞上報下之功也；罰上報下之罪也；罪犯禁也；皆是。）而這些法律都是爲着保護人民設的，所以說：「功利民也」，然人民既立首長，便應該一致去尊崇他，所以人民有忠君的義務。君是首長，忠是什麼呢？墨經上說：——

忠：以爲利而強低也（經說上）忠：不利弱子亥足將入止容。

這條經說不大可解，大概意思，是說人民既立一個首長，這首長便能利益人民，所以人民也應該因國家的利益，去尊敬他，服從他。

莊子研究

一　哲學方法論

要懂得莊子學說，須先懂得他的「哲學方法論」。他的方法是受老子的影響，老子七十一章說「知不知，上不知知病」；那自以爲知，實在是不知，而無上的「知」反在於「不知」。知之所以又屢屢說到「無知」。三章說：「常使民無知」，十章說：「愛國治民能無知乎」；王弼注云：治國無以智，猶棄智也。這種「無知」就成了莊子的哲學出發點了！

莊子說：——

> 同乎無知，其德不離。馬蹄 成玄英疏云：旣無分別之心，故同乎無知之理。
>
> 聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。人間世

這個意思，和列子仲尼篇：「無知是眞知，故無所不知；……無知爲知亦知；……亦無所不知，亦無所知」相同。大概道家一派所有名學上的見解，其最後的歸宿，總在乎言語道斷，辨證路絕的本體，到此地步，自然要將知識根本消除。例如齧缺問於王倪，三問而三不知，（齊物論云：齧缺問乎王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾惡乎知之？子知子之所不知耶？曰：吾惡乎知之！然則物無知耶？曰：吾惡乎知之！郭注云：都不知乃曠然無不任矣。）那纔是眞知識了。所以說：——

人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎？（則陽篇）

其知之也，似不知之也；不知而後知之。（徐无鬼）

不知深矣，知之淺矣；弗知內矣，知之外矣；……弗知乃知乎？知乃不知乎？孰知不知之知。（知北遊）

因爲他要「恃其知之所不知而後知」，所以很譏笑那些只曉得「尊其知之所知」的科學家，以爲他一向只是胡叫亂喊，以爲祇要測測星，看看地殼，研究研究

微生物，那就是眞知識；其實這種有知的「知」以有限的生命，逐無窮的知識，知識尚未得到，生命已是「無可奈何」了！所以說：

吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。（養生主）

小夫之知，不離苞苴竿牘，（苞苴包裹。竿牘謂文書。）……若是者迷惑於宇宙形累，不知太初。（列禦寇）

計人之所知，不若其所不知，其生之時，不若其未生之時，以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。（秋水）

並且他很大胆地給知識下一個定義道：——

知出乎爭。……知也者，爭之器也。（人間世。外物篇亦云知出乎爭。）

因爲有生之初，人們本都是好的，給他一個知識，就弄壞了！並且弄出戰爭，强力，不好的事情來了！所以知識這個東西，原是大亂的根源，知識發達愈高，便其結果使

世界更紛亂了！所以莊子說：——

天下每每大亂，罪在於知。甚矣夫，好知之亂天下也！自三代以下者是已！（胠篋）

擧賢則民相軋，任知則民相盜，千世之後，其必有人與人相食者也。（庚桑楚）

由莊子的眼光看起來，任知的結果，反帶來許多災難。所以自然而然地得和老子一樣的結論。就是：——

絕聖棄知，天下大治。（在宥）

在他所理想的至德之世，並沒有知識這個東西，是：

端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信。（天地）

這是何等自然的世界！什麼仁義忠信，都可以一概不知，還有什麼戰爭呢？擧此可見「無知」的哲學方法，在莊子學說中的重要了。

他既然反對「知識」，當然也反對「辯論」，以爲辯論的方法，是不能用來求眞理的，儘管你怎樣辯論得天花亂墜，其結果誰是誰非，還是不容易斷定。如墨經上說：「辯爭彼也辯勝當也」；校釋頁63云辯者何？對于所研究之對象辯論以求其是也。故曰：「爭彼。」有兩人於此。一人曰：「甲牛也。」一人曰「甲非牛也。」於是爭論起焉。此兩說不能俱是，必有一是有一非。例如甲實犬也。則謂之非牛者是也。謂之牛者非也。故曰「辯勝當也。」還是認天下有眞是非的。但莊子態度，却恰恰與之相反，他眼見得當時儒墨之爭，覺得兩造都有他片面的道理，都有是有非，所以辯也是徒然。因此就主張「辯無勝」的學說。他道：

道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？郭注皆存言惡乎存而不可？皆可道隱於小成，言隱於榮華，成疏云：榮華者，謂浮辯之辭，華美之言也。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。齊物論

從眞理的全體看起來，無所謂是也無所謂非，好比有正便有旁，假如無正，何以見旁？同理，無是便無非，無非便無是；所以是中有非，非中有是；而無所謂是，無所謂非。

若儒墨兩家各是其是，而非他人所是；各非其非，而是他人所非；這就是所謂「辯也者，有不見也」（齊物論）了。

因爲不信辯論可以分別是非，所以他的哲學方法，就傾向於知識上的「懷疑主義」，以爲否認認識知，才可以得到眞知識。他說：——

物無非彼，物無非是。（廣雅釋言曰：是，此也。）自彼則不見，自知則知之，故曰：彼出於是，是亦因彼。（章炳麟曰：有此則有彼，因彼有此。）彼是方生之說也，雖然方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。（章炳麟曰：此亦彼，彼亦此也。）彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？（齊物論）

聖人不由辯論的方法，去求眞理，眞理是要跳出辯論以外，而直接認識的。所以說：「自彼則不見，（即辯有不見之謂。）自知則知之；」是非既然無定，便辯論也是不可靠極了！所

以又說：——

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也耶？我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也，或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？（若、而，皆汝也。）我與若不能相知也。則人固受其黮闇，吾誰使正之。（黮闇，不明之貌也。）使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？（齊物論）

因爲天下事理，都沒有絕對的是非，所以是非只算個妄見，若從眞理上看起來，「是」和「非是」表面上雖然極端反對，實際上却全然相同。所謂「物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可；」（齊物論）無論從那方面立說，都有存在的理由。你看秋水篇說得何等明白！

因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。

因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。

因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。

既然大小，有無，是非，都沒有什麼區別，那末我們一切論辯也都沒有絕對的斷定。因此莊子書中就很帶懷疑的態度。如說：

吾未知仁義之爲桎梏鑿枘也？焉知曾史之不爲桀跖嚆矢也？在宥

何以知毫末足以定至細之倪？何以知天地足以窮至大之域？秋水

庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？大宗師

予惡乎知夫死者，不悔其始之蘄生乎？齊物論

可見莊子的方法，只是一種「懷疑主義」。把懷疑主義來解決知識上的疑謎，自然好極了！但是我們要問：知識固然不能見得眞理之全，在積極方面，難道沒有一個方

法比知識還好，還要見到眞理之全的嗎？有的！這種方法，莊子有一個專門名詞，叫做「以明」。齊物論說：——

欲是其所非，而非其所是，莫若以明。

從來的解說，都以爲「以明」就是以彼明此，以此明彼的「反覆相明」，其實這種說法，我以爲是錯了的。只有王先謙的莊子集解說「莫若以明者言莫若即以本然之明照之」；這話再好也沒有了！和本篇所說「自彼則不見，自知則知之」；「聖人不由而照之於天」；都是一樣地意思。換句現在的話來說，莊子的「以明」就是所謂「直覺」。我們再看莊子本篇還有幾處講到「以明」的如：

彼是莫得其偶，謂之道樞。（成云：偶對樞要也。體夫彼此俱空，是非兩幻，凝神獨見，而無對於天下者，可得會其玄極，得其道樞矣。）樞始得其環中，以應无窮，（握道之樞，以遊乎環中，中空也，是非反復，相尋無窮，若循環然遊乎空中，不爲是非所役，而後可以應無窮。）是亦一无窮，非亦一无窮也。（一是一非，兩行無窮。）故曰：莫若「以明」。（惟本明之照，可以應無窮。）

滑疑之耀，聖人之所圖也，爲是不用，而寓諸庸。此之謂「以明」（滑疑亂也。雜亂道而足以眩曜世人，故曰疑滑之耀，聖人必謀去之，爲其有害大道也。爲是不用己智，而寓諸尋常之理，此之謂以本然之明照之。）

因爲辯論的方法，都是相對而非絕對，所以只算得不完全的知識，如是便不能非，非便能不是。反之直覺的方法，是絕對的，完全的，因爲他已超過辯論境界，所以絕對無此，叫做「道樞」；而相對的「是」和「非是」（彼）都消失在這個玄中了！並且這種方法只要識自本心，見自本性，豈不是很容易懂得做得；所以也只做平庸的道理，然這最平庸的道理，卻就是最奧妙的了。所以在齊物論裏又稱之爲「天府」爲「葆光」

孰知不言之辯，不道之道，（不道都不稱。）若有能知，此之謂天府。注焉而不竭，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。（成云：葆蔽也。韜蔽而其光彌朗。）

這種方法，能夠現證甚深微妙無所不包的宇宙的眞源，所以也可叫做「天府」

然細察起來直覺方法却是先天而有的知識，我們也不知其所由來，我們也沒有一刻能夠間斷他，我們一旦恍然獨見，會得時就光明燦爛，常在目前，到處都是道體了！所以叫做「葆光」以上都是莊子講「直覺」很明顯的證據！

莊子一方面用辯證的方法，來證明一切東西都是相反相成，一面用直覺的方法，去實證「絕對無比」的本體。但是直覺是無可言說的，所以凡可言說者都在辯證，我們在知識界所認爲經驗上有差別不能相容的東西，在「直覺」都能丹融無礙，但這境界，却是不可說不可說的！要說出來，都是用的「辨證法」了。這種辨證法，在莊子有一個專門名詞，叫做「兩行」他說：

聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。（齊物論郭注：任天下之是非，成疏云：不離是非而得無是非，故謂之兩行。）

所謂是非，只好任其兩行罷了！因爲是非都只生於偏見，假使通觀全體，就或是或非，或俱是或俱非，眞是「勞神明爲一，而不知其同也。」莊子還設一個譬喻，叫做

「朝三」：

何謂朝三？狙公賦芧曰：朝三而暮四，衆狙皆怒。曰：然則朝四而暮三？衆狙皆悅，名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。（齊物論）

從「兩行法」來看，就一是一非，兩行無窮。「是亦一無窮也，非亦一無窮也」；這麼一來，就爭辯也沒有了。故說：

是不是，然不然，是若果是也，則是之異乎不是也亦无辯。然若果然也，則然之異乎不然也，亦无辯。（齊物論 成疏云：是若定是，是則異非；然若定然，然則異否，而今此謂之是，彼謂之非，彼之所然，此以爲否。故知是非然否，理在不殊，彼我更對，妄爲分別，故無辯也矣。）

現在且看這「兩行法」的應用，最好的例，就是逍遙游了。這一篇的大意在以辨證法來顯其逍遙自得的旨趣，換句話說，就是於相對的差別相當中而表示其絕對無差別，好比差別相之大莫過於大和小了：然大的如鯤鵬，小的如蜩鳩，都一樣地逍

遙自得。故說：「鯤之大不知其幾千里也，化而為鳥，其名為鵬，鵬之背不知其幾千里也，……鵬之徒於南冥也，水擊三千里，摶扶搖而上者九萬里，……蜩與學鳩笑之曰：我決起而飛槍榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」鯤鵬以大自足，鵬鳩以小自足，大的小的雖有差別，而同於放狂自得，那就是絕對無差別了。駢拇篇說得好：「鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲；故性長非所斷，性短非所續」可見大小長短都自有他的逍遙，萬物都能滿足自己的本性，這一點可算得一點沒有差別可言，這就是齊物論了。焦竑在莊子翼卷一說：「齊物者始之以無彼我，同是非，合成毀，一多少，均大小，次之以參古今，一生死，同夢覺。」他的話很可通貫全篇大義，我們不必似章太炎先生齊物論釋那樣牽強附會，而本篇是把「兩行法」來證明絕對無差別的原理，已經很明白了。總而言之，莊子一面用「以明」的直覺法，打破相對的束縛，而直接達到絕對境界，一面又用「兩行」的辯證法，不但告訴我

們以相對的原理，而且告訴我們以「絕對」的眞意義，——就是相反相成的原則：他兩種方法所得到的結論是：——

天地與我並生，萬物與我爲一。齊物論

這就是哲學家心中最高的境界了！

二　宇宙觀——本體論

莊子的本體觀，就是道家一派所謂「道」。這一個字但這一個「道」和「無」是一樣的，所以在莊子以前的老子，已說過：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。四十二章。王弼注云：由無乃一。

又說：——

天下萬物生於有，有生於無。四十章

者，有无也者，有未始有无也者，有未始夫未始有无也者。（齊物論）

泰初有无无，（并不得謂之無）有无名，（可謂之無而不能名）一之所起，有一而未形。（天地 宣云：太極尚未著。）

這一段說「自無而有」的道理，和老子最相似，因爲道體本無，所以講到「道」時，必推到「無之又無」的境界。所謂「至道之精，窈窈冥冥，至道之極，昏昏默默；」（在宥）「視之無形，聽之無聲，於人之論者，謂之冥冥，所以論道而非道也」；（知北游）可見道的境界，就是「無」的境界了！

然道——本體雖一向空無，而能從無生有，宇宙的起源，不過從本體而「芒乎芴乎」，生出來的罷了！本體是「無」，由本體而有現象，那便是自無而有了。莊子說得好：——

芒乎芴乎，（李云：芒音荒，芴音忽。荒忽猶恍惚也。）而无從出乎？（成云：尋其從出莫知其由。）芴乎芒乎，而无有象，萬物職職，（成云：職職繁多貌。）皆從「无」爲殖。（至樂）

由着無象而有象，自有了象就要芒乎芴乎生出萬物來了。可見天地萬物都是從無而生，說得最好的，有下面的一段：

出无本，（無始）入无竅，（無終）有實而无乎處，（無所不在）有長而无乎本剽。（疏延無間斷，釋文剽本亦作摽。崔云：末也，言道之源流圓甚長而深遠，其何以見其本末。）有所出而无竅者有實，有實而无乎處者宇也；有長而无本剽者宙也；有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而無見其形，是謂天門。（幽言衆妙之門）天門者无有也，萬物出乎无有，（以無爲門）有不能以有爲有，必出乎无有，（有不自有而無生有）而无有一无有。（庚桑楚并無有二字亦無之，乃衆妙所在也。）

由上可見「無」就是宇宙間一切現象的本源，而且是宇宙一切現象的究竟了。所以叫做「天門」，天門卽指這個「無」而言，由「無」而有時間（宙）而有空間（宇），可見「空間」「時間」都是從「無」而起的。這末一說，那末「無」就是超越空間時間的了。然「無」雖超越時空，獨立自存，卻又能生起時空，又統治

之，所以說：——

夫道无爲无形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地自古以固存。（明無不待有而無也）神鬼神帝，生天生地。（老子言：吾不知誰之子，象帝之先。是以道在帝之先。莊子亦然。故云：神鬼神帝。言神帝而道而神。）在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長于上古而不老。（大宗師　言道之無所不在，而所在皆無也。）

因爲『無』生天地萬物，所以天地萬物遍一切處，都不能離無，所以說：『夫道覆載萬物者也』；（天地）『道在螻蟻，道在稊稗，（草名）道在瓦甓，道在屎溺』（節錄知北遊篇）可見道是無往而不在了！

但我們怎樣去證會這個『道體』——『無』呢？他的方法是在主觀的頓悟，就是『直覺』，只有『直覺』是能認識一切皆空的實體的。故說：

卜梁倚（釋文曰：卜梁性倚名。）學道，三日而後能外天下，七日而後能外物，九日而後能外

生，外生而後能朝徹，（成玄英疏曰：死生一觀，物我兼忘，如朝陽初啟，故曰朝徹。）朝徹而後能見獨，（獨即絕對境界）見獨而後能無古今，無古今而後能入于不死不生。（大宗師）

三　宇宙觀二——唯心論

要知道莊子的宇宙觀，當知宇宙本體，就是吾心的本體，宇宙現象就是吾心的現象；在上面說道「芴乎芒乎而无有象乎？萬物職職，皆從無爲殖，」這分明是認宇宙是由「無心」而有「心，」由着「無象」而有「心象。」自有了心象，就要「忽兮怳兮」生出天地萬物來了！所以宇宙只是「唯心」所謂空間時間只不過心的反射罷了。所以天地篇說：——

其心之出，有物採之，故形非道不生。（採即下文蕩蕩乎忽然出，勃然動，而萬物從之之意。）

田子方篇言孔子見老聃，老聃說：「吾遊心于物之初，……心困焉而不能知，口

辟焉而不能言」章太炎先生菿漢微言釋道：「遊于物之初者，謂一念相應，覺心初起，心起無有初相可知，而言知初相者，卽是無念。雜念境界唯證相應，非一切妄心分別所能擬似，故曰心不能知，口不能言。」可見莊子分明以「無心」的心作宇宙的根本，然自有心便有一切分別，——時間空間，都從此起。所以說——

使日夜無郤（郤，間也。日夜不停，心心相係，亦無間斷也。）而與物爲春，是接（接萬物而施生）而生時于心者也。（德充符）

心起就有時間，心寂就沒有時間了！可見時間本非實有，因心而有。知北游篇說：「無古無今，無始無終；」則陽篇說：「與物無終無始，無幾無時；」又說「除日無歲；」由此可見時間觀念是由心起的，離心就沒有什麼宇宙了！

這個「心」莊子德充符篇叫做「靈府」（成云：靈府者精神之宅。所謂心也。經寒暑治亂，千變萬化，與物俱往。）庚桑楚篇叫做「靈臺」（郭云：心也。案謂心有靈智能住持也。）其言曰：「靈臺者有持而不知其所持，而不可持者也」（有持者謂其不動與物若有心持則失之遠矣。）

因此章太炎先生在齊物論釋把他來附會佛學說：「靈府」就是「阿

羅耶，」(府藏同義)「靈臺」就是「阿陀那，」所謂靈臺有持，卽指阿陀那識持一切種子，不可持是言有情執此爲自內我就是妄執。其實莊子的「唯心論，」本很明白，太炎把他附會唯識宗，倒不容易明白了！莊子認「心」爲宇宙根柢，是萬物所由發生存在的，所以叫做「靈府」「靈臺，」這個「心」並不是尋常有「意念」的心，所以不能以觀念來求，若以觀念求之，就屬于所證之境，就不是這個心了！所以須以直覺的方法，「以心復心」(徐无鬼)這個境界是怎樣呢？他的答案，就是一切皆空的心的本體。所以說：——

唯道集虛，虛者心齋也。(人間世　成云：唯此眞道，集在虛心。故如虛心者。心齋妙道也。)

四　宇宙觀三——自然論

齊物論篇說：——

日夜相待乎前，而莫知其所萌？日薄月夜，輪轉循環，更相遞代，互為前後，推求根緒，莫知其狀者也。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎！郭注：言其自生。非彼无我，非我无所取，是亦近矣，而不知其所為使，凡物芸芸，皆自爾耳。非相為使也。若有眞宰而不得其朕。萬物萬情，趣舍不同，若有眞宰使之然也。起索眞宰之朕迹，而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也。

又天運篇說：——

天其運乎！地其處乎！不爭而自正也 日月其爭于所乎！不爭所而自代謝也 孰主張是？孰維綱是？皆自爾耳 孰居無事而推行是？各自行耳 意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能止邪？自爾故不可知也。雲者為雨乎？雨者為雲乎？二者俱不能相為，各自爾也。孰隆施是？孰居无事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨，孰噓吸是？孰居无事而披拂是？成疏云：夫風大無心，東西任適，或彷徨而居空，或噓吸而在山中。拂披升降，吹無定準，孰居無事而為乎此，皆自然也。

看這兩段所討論的都是萬物變遷的問題，他的要旨就在郭注說的「皆自爾耳」四個字罷了。「自爾」就是「自然如此」，這分明是說宇宙變化都是自然而

然的，不期然而然的。如果變化不是自然，就應該有個做主宰的「上帝，」然而不得其朕，怎可便說是別有主宰呢？只不過都是自爾自化罷了。所以「鵠不日浴而白，烏不日黔而黑」；白的黑的，都只是自然如此！秋水篇說得好：——

萬物之生也，若馳若驟。（生滅流謝，遷運不停；其爲迅速，如驟如馳。）無動而不變，無時而不移，（未有語動而不變化，言時而不謬也。）何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。（萬物紛亂，皆由自然變化，何勞措意，爲與不爲。）

這個「自化」學說，從前的人也曾說過；列子天瑞篇道：「自生自化，自形自色，自智自力，自消自息，」又道：「生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。」（天瑞篇引壺丘子林言。）又道：「生物者不生，化物者不化。」（張湛注引向秀曰：生非吾之所生，則生自生耳。化非吾之所化，則化自化耳。）自生自化，謂之生化。」所謂自化是：「非能化而化，乃不得不化；」（張湛注）這就是很澈底的自然主義了！

五　宇宙論四——進化論（天均律）

莊子的進化學說，和現在西洋進化論很不相同，我們最好看學藝第六卷第二號，有章鴻釗先生的達爾文的天擇律與莊子的天均律一文，這篇是在民國十二年二月北京高師達爾文生日紀念會講演的，比諸胡適之先生在中國哲學史大綱（頁255——265）所說，實在有價值多了。

原來莊子主張的是一種「天均律」成玄英說：「均齊也。是謂天然齊等之道，即以齊均之道，亦名自然之分也。」又作「天鈞」，鈞就是轉輪，「天鈞」是說天造成萬物，好比陶在轉輪一般，隨輪流轉，轉輪的半徑，都是相等，所以造出來的，也是很均平的了。寓言篇說：——

萬物皆種也，以不同形相禪，禪代也。夫物云云，禀之造化，受氣一種，而形質不同，運運遷潛，而更相代謝。始卒若環，物之遷貿，譬彼循環，

死去生來，終而復始，此出禪代之狀也。莫得其倫，尋求變化之道，竟無程之可睹也。是謂天均，天均者天倪也。萬物相生，猶萬物之相禪也。萬物有理，生發生于無窮而不能執一形以相禪，始卒無有端倪，是之爲天均。

又天地篇說——

天地之大，其化均也。

這是莊子「天均」的界說。就是說物種相禪變化，由同形的變爲不同形的，但是從何處變來，向何處變去，還看不見他的端倪，好像環的轉輪一樣，這就叫做「天均」我們也就叫做莊子的「天鈞律」。

依照章鴻釗講「天鈞律」，「天鈞律」是有兩個要件：（一）物種越變遷，越趨平等，便令形質不平等，地位不平等，性分還是平等；（二）物種的變遷，是沒有目標的，沒有方向的，走的路線是曲線形的，不是直線形的；好比人類，我們不要以爲他是不變的。他實還要萬變，並且或變雞彈輪馬，或變鼠肝蟲臂，都沒有一定的。大宗師篇說：——

若人之形者，萬化而未始有極也。

浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙，浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因以乘之。豈更駕哉。（假令陰陽二氣，漸而化我左右兩臂爲雞爲彈，彈則求於鴞鳥，雞則夜候天時，尻無識而爲輪，神有知而作馬，因漸漬而變化，乘輪馬以遨遊，苟隨任以安排，亦于何而不適者也。）

偉哉造化！又將奚以汝爲，奚以汝適。以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？（將汝五藏爲鼠之肝，四肢爲蟲之臂。）

照這樣說，莊子分明將一切變遷的最初原因歸之自然。「以天地爲鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉！」（大宗師）這種學說，是認進化爲自然而然，不期然而然，並不是一定要保存有益的個體，消滅有害的個體，像達爾文天擇說那樣講法了！山木篇說得好：

化其萬有而不知禪之者，莫知其所始，莫知其所終。

可見循任自然變化，而變化的始終，是看不見的！然變化的始終，雖看不見，而那看不見的「無始無終」的「無」，——「幾」，卻正是變化的終始；所以說「萬物皆出於機，皆入於機；」（至樂篇作幾）這個「幾」字，郭注成疏都作幾何的幾解，直到胡適之先生（頁261）纔把當幾微的幾字解，說是指物種最初時代的種子，也可叫做元子，其實適之先生兗這個字來附會進化，這是錯了的。這個「幾」字，就是「無」字，萬物出於幾入於幾，即是說萬物從「無」出而入於「無」。王弼注易道：「幾者去無入有」；正義解道：「幾者去無入有，有理而未形之時；」可見道家一派本以「幾」作自無而有的「無」解釋。我們再打看至樂篇本文來看，他在未到「種有幾」以前，先說了幾句話：

萬萬職職，皆從「无」爲殖。

又說：——

察其始而本無生，非徒無生也而本無形；非徒無形也而本無氣；雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時也。

這分明是說萬物的變化，是從「無」而來，自無而有又自有而無，不過有氣形生死這些過渡變相罷了。曉得這一層，才可看至樂篇末一段講進化的文字：——

種有幾，得水則爲㡭。(王船山莊子解卷十八云：㡭水中斷絲如絲者。) 得水土之際，則爲鼃蠙之衣。(司馬彪云：物根在水土之際，布在水中，就水上視之不見，按之可得，如張綿在水中，楚人謂之鼃蠙之衣。成玄英云：青苔也，在水中。) 生于陵屯，(陸地) 則爲陵舄。(陵舄草，即車前也。) 陵舄得鬱棲，(溫地) 則爲烏足。(司馬云：草名) 烏足之根爲蠐螬，(司馬云：蝎也) 其葉爲胡蝶，(王先謙集解云：大者如足大指，以背行。乃駛于腳，從夏入秋化爲蟬。論衡無形篇：蠐螬化爲復育，復育化而爲蟬。) 胡蝶胥也化而爲蟲，(言速下實胥也化而爲蟲，胥其速也。) 生於竈下，其狀若脫，(同蛻) 其名爲鴝掇。(鴝掇蟲名也。得熱氣故化爲蟲。) 鴝掇千日爲鳥，(千日而死) 其名爲乾餘骨，乾餘骨之沫爲斯彌，(乾餘骨鳥口中之沫，化爲斯彌之蟲。) 斯彌爲〔蝕〕醯，(司馬云：蝕醯若酒上蠛蠓也。) 頤輅生於〔蝕〕醯，黃軦生乎

九猷。司馬云：頤輅黃軦皆蟲名。李云九宜爲久，久老也，猷虫名。瞀芮生乎腐蠸，瞀芮蟲名，腐蠸螢中火虫也，亦言是粉鼠虫。羊奚比乎不箰久竹，司馬云：羊奚草名。與久竹比合而爲物。生青寧。疏羊奚比合于久竹而生青寧之蟲也。青寧生程，疏亦蟲名。一云越人呼豹曰程。程生馬，馬生人。疏云未詳所據。王船山莊子解引方以智云：青寧生程，程生馬，馬生人。世間自有此事。如史言武陵蠻生於畜狗。元始胎於猨玃之類。不可以耳目所限而斷之。人又反入於「幾」，萬物皆出于「幾」，皆入于「幾」。

這一段，據成玄英疏說：「機者發動所謂造化也；造化者無物也，人既從無生有，又反入歸無也；豈唯在人，萬物皆爾。」他的話實在解釋得好，用不着再說了！只就這一段看，我覺着莊子主張的自而無有的生物進化論，在他當時，不能不算是一個頂大的貢獻！現在分作兩節來講：——

(1) **進化的根本原理**——萬物皆自「無」而「有」，自「有」復歸于「無」。

(2) **自然發生的階段**——(A)得水則爲㡭。司馬本作繼。他說：「萬物雖有兆朕，得水土氣乃相繼而生也；」這話也很有理。因爲管子水地篇也有以水爲宇宙本原

的話，易說「天一生水」；蘇東坡說「陰陽一交而生物，其始為水，水者先有之際也」可見莊子以水為自先而有之一過程，也是可能的說法。(B)得水土之際，則為鼃蠙之衣以下，案墨說上解「化」字說，「鼃買化也」又說「化若鼃化為鶉」可見當時對于鼃蠙（取字誤）的變化，很多人都注意他。不過當時的進化說，我們可以很容易看出是主張自然發生說的。在西洋希臘最初解說生物起源的人，也多抱這一種學說，如謂生命起源，是乾的物體濕了，能生出動物；濕的物體乾了，也是如此。直到第六世紀，化學家中還有 Van Helmont 深信生物能自然發生。他說：便是鼠也是自然發生的，若取汗布片和幾粒麥或乳餅，放在櫃中，便能化生鼠。又說蝎子自然發生，很是奇異，即試驗的方法，是「取一塊磚，中央鑿成一窩，窩中置了羅勒草，搗碎之後，別取一磚蓋在上面，就日光下曬着，過數日，這羅勒草的氣味，薰蒸起來，便化生蝎子了。」（參周建人生物之起源，見新青年六卷第四號）我們反轉來看，莊子說法，也是以為各種生物，從氣或水或泥土變成。如

說「生於陵屯，則爲陵舃」司馬彪云：「謂燥濕變也。」又「烏足之根爲蠐螬，」司馬彪本作蠐螬，云：蝎也。烏足草名這和說由羅勒草變成蝎子不是一樣的是生物自然發生說嗎？(C)程生馬馬生人一節，由一層層的進化，直到現在最高等的人類，這個意思，很和進化論派認人類爲主獸中之最發達者是一個道理。後人對于這一節都不敢解釋，郭注無，成疏說：「未詳所據，」釋文說「俗本多誤，」因爲當時沒有進化論作旁證，所以幾乎無可解釋了！

既然萬物變化都是自無而有，又自有而無，沒有一刻不在變化當中？那末哲人的主觀態度，就只有「觀化」了！至樂篇說：

支離叔與滑介叔觀于崑崙之虛。（即古墟字）俄而柳生其左肘，支離叔曰：子惡之乎？滑介叔曰：予何惡？生者假借也，假之而生；生生者塵垢也；死生爲晝夜。且吾觀化而化及我，我又何惡焉。

這一段純是寓言，很可看出天鈞律對于人生觀的影響！

六　人生觀一——自然主義的人生

莊子的人生觀，是從宇宙觀引申出來的。他最喜歡談「天」，「天」就是「宇宙」與「自然」的代名詞，而莊子所要求的，就是這種「宇宙的人生」，「自然的人生」。他把「自然的人生」和「人爲的人生」分別得很嚴，天就是自然，和天相反的就叫做「人」。人就是不自然的意思。所以說：——

天在內，人在外；牛馬四足是謂天。落（同絡）馬首，穿牛鼻，是謂人。（秋水）

天之小人人之君子；人之君子。天之小人。（大宗師）

天爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。（在宥）

陸象山語錄曾說：「莊子云：眇乎小哉，以屬諸人；謷乎大哉，獨遊于天。」又曰：「

之與人道也相遠矣，是分明裂天人而爲二也。」這話實在很對。莊子也實在要分別天道「自然的人生」和「人爲的人生」，把「人爲的人生」看得絲毫沒有價值，而要去人而反天，去不自然的人生而返于自然的人生。故說：

不以人助天，是之謂眞人，（大宗師　又徐无鬼篇云：古之眞人，以天待之，不以人入天。）

不開人之天，而開天之天；開天者德生，開人者賊生。（達生）

但怎麽樣纔是自然的人生呢？莊子告訴我們道：

子獨不聞至人之自行邪？忘其肝胆，遺其耳目，（關付自然也。）芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎无事之業。（達生）

夫至人者，相與交食乎地而交樂乎天，（自無其心皆與物共）不以人物利害相攖，不與爲怪，不相與爲謀，不相與爲事，翛然而往，侗然而來。（庚桑楚）

抱這種自然的人生來處世，也是高超得很！

彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦；彼且爲無崖，亦與之爲無崖；達之入于無疵。人間世

天下篇道他自己的理想生活是：——

獨與天地精神往來而不敖倪于萬物，不譴是非，以與世俗處。……上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。

這就可見莊子的人生觀，完全是「宇宙的人生」了！

七 人生觀二——生死問題

這種宇宙的人生，把宇宙看得太大了！把人生看得太小了！以爲人生應該一切放任，一切都聽之造化之自然。所以說：

今一犯人之形而曰：人耳！人耳！夫造化者必以爲不祥之人，今一以天地爲

大鑪，以造化爲大冶，惡乎惡而不可哉？

就是生死那一囘事也都只好算做自然變化的痕迹罷了！所以在達觀的人看起來，生死本是一條（德充符篇云：老聃曰：胡不直使彼以死生爲一條，……解其桎梏其可乎？）的！

彼方且與造化者爲人，而遊乎天地之一氣；彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疣潰癰；夫若然者，又惡知死生先後之所在？（大宗師）

並且有生便不能無死，（達生篇云：生之來不能却，其去不能止。）在這裏生，安知不在那裏死呢？在這裏死，不是那裏生呢？所以說：「方生方死，方死方生」；（齊物論）「生者死之徒，死者生之始，孰知其紀？」（知北遊）就是我們把那許多氣質相結合而成的一個東西，叫做「生」。如知北游篇說：「人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死；」而這種「假于異物，託于同體」（大宗師）的暫時的生命，也是要很快的歸于消滅！所以說：——

自本觀之，生者喑醷，（氣聚也）物也，雖有壽夭，相去幾何？須臾之說也。……人生

天地之間，若白駒之過卻，忽然而已。注然，勃然，莫不出焉。油然，漻然，莫不入焉。勃是生出之容，油漻是入死之狀。言世間萬物相與無恆，莫不從變而生；順化而死。已化而生，又化而死。俱是化也。知北遊

因爲生死只是變化的痕迹，所以本算不了什麼！在至樂篇有一段記莊子「鼓盆」的故事，最好引來作生死觀的結束：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老，身死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？」莊子曰：「不然，是其始死也，我獨何能无慨然。察其始而本无生，非徒无生也，而本无形；非本无形也，而本无氣；什乎芒芴之間，變而有氣；氣變而有形；形變而有生；今又變而之死；是相與爲春夏秋冬四時行也。生來死往，亦猶春秋冬夏，四時代序。人且偃然寢于巨室，偃然安息貌，巨室謂天地之間也。而我噭噭隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。

八　人生觀三——命定論

大宗師篇說：——

夫大塊（自然也）載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。

既然生勞老死都只是天道自然的運行，那末人生在世，最好就是「安時而處順」了；所以養生主篇說老聃死時，秦失道：——

適來夫子時也，（自時生也）適去夫子順也，（理當死也）安時而處順，哀樂不能入也。（無時而不安，無順而不處，安於生時，則不厭於生，處於死順，則不惡於死。）

再看大宗師篇說得更好：——

子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：叱！避！無怛化！（叱，訶聲也。夫方外之士，冥一生死，而賓友臨終，和光往問，故叱彼親族，令避傍近，正欲變化，不欲驚怛也。）倚其戶而與之語，曰：偉哉造化！又將奚以

汝適！（不知適往何處變作何物）以汝爲鼠肝乎？以汝爲虫臂乎？子來曰：父母于子，東西南北，唯命之從；陰陽于人，不翅于父母。（自古或有能違父母之命者矣，未有能違陰陽之變，而距晝夜之節者也。）

這就是所謂「命定」的觀念了！（大宗師篇云：死生命也，其有夜旦之常天也。）如果人們能夠一切都樂天知命；就消極方面可以安慰自己，如大宗師篇子桑的話，就是一個好例：

子桑家貧，霖雨十日而餓病，子輿裹飯而往食之，至其門聞鼓瑟，若歌若哭。鼓瑟云：父邪母邪！天乎人乎！子輿入曰：子之歌詩，何故若是？子桑曰：吾思乎使我至此極者，而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其爲之者而不得也，然而至此極者，命也夫！

在積極方面，倒能把得失成敗禍福看得極輕，而只管一任自然做去了。所以說：

自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。（知不可奈何者命也，而安之則無哀無樂，何易施之有哉。故冥然以所遇爲命，而不施心於其間。泯然與其至爲一，而無休戚於其中。）人間世

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽，飢渴，寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和。（德充符）

九　人生觀四——反本復始主義

莊子的自然的人生觀，就是一種「反本復始主義」，因爲道的本體是絕對的，所以我們的人生，也應該超脫相對界，而達到絕對無比的本體界，但這談何容易。我們第一步要先作到虛靜恬淡，能夠以無爲處世，就生死尙且不足動心，更不要說到什麼善惡了！原來莊子人生觀的特色，卽是要「返於自然」，他的意思，好像是說：自然的東西，都是好的。一入人的手中，就弄壞了！引導人生于罪惡的，不是別的，就是所謂「仁義」，因此他就反對仁義，而主張人類的天眞，他說：——

天下有常然，常然者曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附

離不以膠漆，約束不以纆索。（駢拇）

人的本來面目，是很自然很樸素的，用不着什麼仁義去教他爲善，而最高的善，却是無所爲而爲，是很自然的！所以說：——

泉涸，魚相與處于陸，相呴以濕，相濡以沫，不若相忘于江湖。（大宗師）

這就是說：仁義是發生於不仁不義，有了仁義這個名詞，便把人類本眞失掉了！所以沒有仁義，纔算得眞仁義。所以駢拇篇說：——

吾所謂臧者，（臧，善也。）非仁義之謂也，臧于其德而已矣；吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣。（謂仁義爲善，則損身以殉之，此於性命還自不仁也。身且不仁，其如人何。故任其性命乃能及人，及人，而不累於己。彼我同於自得，斯可謂善也。）

莊子以爲人性本來不待仁義而自然是好的！所以仁義不是人的本性，我們應該廢掉他纔好。故說：——

夫仁義憯然乃憤吾心，亂莫大焉！天運

聖人屈折禮樂，以匡天下之形；縣跂仁義，以慰天下之心；而民乃始踶跂好知，爭歸于利不可止也。馬蹄

今世之仁人，蒿目而憂世之患；不仁之人決性命之情而饕富貴，故意仁義其非人情乎！駢拇

看重仁義的結果，使天下莫不奔命于仁義，這豈不是把仁義來換人的本生自然情性嗎？豈不是把性情作仁義的犧牲嗎？所以說：——

天下盡殉也，彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人，其殉一也。駢拇

從埋沒本性這一點看起來，又有什麼分別呢？總而言之，什麼禮樂呀！仁義呀！這些都是人為的，技術的，反于人的本性自然性的，所以莊子反對他，而提倡一種「反

本復始主義」

但怎樣才能「反本復始」呢？莊子在這裏也有提到「修養的方法」就是「去物欲」能夠「去物欲」就自然能到達「虛无恬靜」的境界，因爲虛無恬靜的生活，就是自然的生活，但是自然生活本來自己如此的，所以要求自然生活，只須將不自然根本推翻，既沒有什麼不自然的，那就是自然了。所以自然生活除却不自然生活便是；除却不自然的外誘——物欲，便是。所以庚桑楚篇說：——

貴，富，顯，嚴，名，利，六者勃志也；容，動，色，理，氣，意，六者繆心也；惡，欲，喜，怒，哀，樂，六者累德也；去，就，取，與，知，能，六者塞道也。此四六者不盪胸中則正，心靜平正正則靜，靜則明，明則虛，虛則無爲，無爲而無不爲也。

又天地篇說：——

失性有五，一曰：五色亂目，使目不明；二曰：五聲亂耳，使耳不聽；三曰：五臭薰

鼻，困惾中顙；（言鼻就五臭故壅塞不通，而中傷顙額也。）四曰：五味觸口，使口厲爽；曰趣舍滑心使性飛揚；（使自然之性，馳競不息。）此五者皆生之害也。

莊子的意思，以為「物欲」的生活，就是反于自然的生活，所以說「其耆欲深者，其天機淺」（大宗師）那些向外逐欲的人們，不知不覺間，都把本性自然性完全白白送掉了！並且「天下之所尊者富貴壽善也，所樂者身安厚味美服好色音聲也，所下者貧賤夭惡也，所苦者心不得安逸，口不能厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲；若不得者則大憂以懼，其為形也亦愚矣！夫富者苦身疾作，多積財而不能盡用，其為形也亦外矣！夫貴者夜以繼日思慮善否，其為形也亦疏矣！人之生也，與憂俱生，壽者惛惛，久憂不死，何苦也？其為形也亦遠矣！」（至樂）他們為着物質生活，不惜把精神生活一天天的梏亡了！依莊子的意思，這都是吃着「有為」的虧。我們應該倒轉過來去主張「至人無為」（知北遊）他理想中能到達這種反本復始的人格，是要如刻意篇所說

的：「無天災，無物累，無人非，無鬼責，其生若浮，其死若休。不思慮，不豫謀，光矣而不耀，信矣而不期，其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷，虛無恬淡，乃合天德。」能夠沒有喜怒，沒有好惡，這時內外都忘了，雖然千變萬化，而絲毫不着於物。這就是莊子所理想的眞人，神人或聖人了！

十 政治觀——莊子政治哲學的根本觀念

要想明白莊子的政治哲學，必須先明白他人生哲學的根本觀念，他的人生哲學歸本于「無為」兩個字，大宗師說：「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」；知北游說：「至人無為大聖不作，觀於天地之謂也」；可見無為是自然的本體，也是人生的歸宿，所以應用到政治方面，也自然要主張「無為」的政治了。這種無為政治的理想，實發生于老子時代。老子說：——

以輔萬物之自然而莫敢爲。六十四章

爲者敗之，執者失之。二十九章

任憑你費了多大氣力，總跳不出「自然」的大圈套。並且自然就是絕對的美，絕對的善，再加人工，便毀壞自然了。所以一切有爲，都是罪惡的源泉；一切文化文明乃至法律政府也都是罪惡的結果；所以主張要「絕聖棄智，」「絕仁棄義，」「絕巧棄智」十九章把文物制度都一掃而空，使人們復歸到自然無爲的狀態，這就是老子的目的了。莊子應帝王篇更設一個譬喻來證明有爲的害處道：——

南海之帝爲儵，喻有象也北海之帝爲忽，喻無形也中央之帝爲渾沌。渾沌非有非無，此喻自然也。儵與忽相與遇于渾沌之地，渾沌待之甚善。有無二心，會於非無非有之境。和二偏之中，執爲一中之宗，故云待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。儵忽二人，由懷偏滯，未能和會，尙起學心，妄嫁混沌之無心，而謬[illegible][illegible]之有益也。日鑿一竅，七日而渾沌死。言不順自然，強開耳目也。應帝王

郭注云：「爲者敗之」，因爲有爲的害處如此，所以不得不主張那復歸於自然狀態的政治了。馬蹄篇說得好：——

馬蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齕草飲水，翹足而陸，此馬之眞性也。雖有義台路寢，無所用之。及至伯樂曰：我善治馬，燒之，剔之，刻之，雒之，（司馬注云：燒謂燒鐵以爍之。剔謂翦其毛，刻謂削其甲，雒謂羈雒其頭，按當據義作絡。）連之以羈馽，（絆前兩足也。）編之以皁棧；馬之死者十二三矣。飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有橛飾之患，後有鞭筴之威，而馬之死者已過半矣。

陶者曰：我善治埴，圓者中規，方者中矩。匠人曰：我善治木，曲者中鉤，直者應繩。（土木之性，稟之自然，不求曲直，豈冀方圓。陶者匠人，浪爲臧否。）夫埴木之性，豈欲中規矩鉤繩哉！然且世世稱之曰：伯樂善治馬，而陶匠善治埴木，此亦治天下者之過也！（世以任自然而不加巧者，爲不善於治也。揉曲爲直，厲駑習驥，能爲規矩，以矯拂其性，使死而後已。乃謂之善治也，不亦過乎。）

這一段實在是莊子政治論的出發點了！應帝王篇還有好幾段講到治天下的，現在只舉兩節如下：——

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：日中始何以語女？肩吾曰：告我君人者以己出經，式義度人，孰敢不聽而化諸。（教我爲君之道，化物之方，必須己出智以經綸，用仁義以導俗。則四方俯順，誰不聽從，遐邇黎元，敢不歸化耶？）狂接輿曰：是欺德也。（夫以己制物，物喪其眞，欺誑之德，非實道。）其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚉負山也。夫聖人之治也，治外乎？（豈不治之也。）正而後行，（靜正無爲）確乎能其事者而已矣！（因自然不爲其所不能。）且鳥高飛以避矰弋之害，鼷鼠深穴乎神丘之下，以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！

天根遊于殷陽，至蓼水之上，適遭无名人而問焉。曰：請問爲天下？无名人曰：去！汝鄙人也！何問之不豫也。（所問之旨甚不悅豫我心）予方與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉，以處壙埌之野，汝又何帠以治天下

感予之心爲?（帛有誤。俞樾曰：疑乃臬字之誤，即夢[illegible][illegible]意。）又復問，无名人曰：汝遊心于淡，合氣于漠，（遊心于恬淡之域，合氣于寂寞之鄉。）順物自然而无容私焉，而天下治矣。

由上兩段可見「無爲」而治的旨趣只有這種「無治」的治，才不失掉人的本性，而後世之所以使人失掉本性的，有兩個東西一個是「仁義聖智」一個是「政法賞罰」，而最可痛恨的，就是那些聖人，不但不足以治天下，且以亂天下。所以莊子主張破壞一切，而想像他至德無爲的理想的政治。胠篋篇說：

聖人生而大盜起，掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。……聖人已死則大盜不起，天下平而无故矣。聖人不死，大盜不止，雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。（將重聖人以治天下，而桀跖之徒，亦竊其法。）爲之斗斛以量之，則幷與斗斛而竊之；爲之權衡以稱之，則幷與權衡而竊之；爲之符璽以信之，則幷與符璽而竊之；爲之仁義以矯之，則幷與仁義而竊之；何以知其然邪?彼竊鈎者誅，（鈎者腰帶鈎也，今私竊鈎帶，必遭刑戮。）竊

國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖智邪？……故絕聖棄知，大盜乃止；擿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與論議。」

這是很激烈的無政府主義了！不過和近代巴枯寧克魯泡特金的無政府主義還是不同，現在的無政府主義不過把社會上的種種罪惡都歸到「政府」「資本家」身上，而莊子則更進一層，把罪惡歸于有知識以來，以爲「政府」尙是有知識以來的產物，還是有爲的結果，我們却要以根本上取消這個「有爲」而復歸于「無爲」。所以莊子可以算做更澈底的「虛無主義者」，他屢屢說：「絕聖棄智而天下大治」又見在宥篇 他最痛恨的就是三代以下的政治，以爲這些政治都是反自然的，都是由於好知的結果。所以說：——

甚矣夫好知之亂天下也！自三代以下者是也！舍夫種種之民，李云：種種淳厚貌。而悅

乎役役之佞；（役役，詐黠貌也）釋夫恬淡无爲，而悅夫啍啍之意；（啍啍以己誨人也）啍啍已亂天下矣！（胠篋）

又在宥篇說：——

自三代以下者，匈匈焉終以賞罰爲事。（人懷羿戮之誅，又冀忻駋之賞，心懷百慮，事出萬端。匈匈讙逐，而不知止。）彼何暇安其性命之情哉！

夫施及三王而天下大駭矣，下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起，于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣。……于是釿鋸制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉，天下脊脊大亂，罪在攖人心。（攖天下之心，使奔馳而不可止。）

自有聖智出來，就有了許多人造的道德，法律，就設立了家庭，國家，的種種組織，但這些道德，法律，這些組織，那一個不是有爲的結果？那一個不和自然的人心反背？所以說：「天下脊脊大亂，罪在攖人心」；但是怎樣才可以順自然而不傷人心呢？莊

子道最好是不要管他。故說：——

聞在宥天下，不聞治天下也，（宥使自在則治，治之則亂也，治就取也，宥寬也，任物自在。）在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也；（疏若不任性自在，恐物淫僻喪性者也。若不宥之，復恐効他其德遷改也。）天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉！（無治乃不遷淫　在宥）

「在宥」就是任人民絕對的自由的意思，但怎麼樣才能使民絕對自由呢？唯一的方法，就是所謂「無爲」了。

十一　政治觀二——莊子理想中的世界

道家一派都有他理想中的社會，因爲他們本來一生就不肯在政治和社會的現狀下底頭；所以他們的理想，格外自由些。不過他們的理想大概都是空想着太古時代的好處，而不積極的向文明進步着想，所以他們的無政府主義，可以叫做「空

想的無政府主義」和現在「無政府主義」不同。不過他們確是反對政治社會現狀的頂激烈的革命家，把他們的理想實現出來，不但沒有國家，并且沒有社會，他們理想中的天下，不過是一些赤裸裸的「自然人，」不識不知地散在地面上，天天吃飯睡覺罷了！不用器械，也不講交通，不要甲兵也不要文字，連什麼知識學問，文物制度，都一齊廢掉。老子有一段文字，把這樣的天下寫得頂好：——

> 小國寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿無所乘之，雖有甲兵無所陳之，使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。八十章

這種理想的世界，在列子黃帝篇就變成很具體的「華胥國」了！

> 華胥氏之國，在弇州之西，台州之北，不知斯（離也）齊國（中國）幾千萬里，蓋非舟車足力之所及，神遊而已。其國無師長，自然而已。其民無嗜欲，自然而已。不知

樂生，不知惡死，故無夭殤；不知親己，不知疏物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害；都無所愛惜，都無所畏忌，入水不溺，入火不熱，斫撻無傷痛，指擿無痟癢，乘空如履實，寢虛如處牀，雲霧不硋其視，雷霆不亂其聽，美惡不滑其心，山谷不躓其步，神行而已。

這段中國式的烏托邦（Utopia）也是代表一種理想復歸于自然狀態的社會，然在老列時代還是一種烏托邦的思想而在莊子書中，却竟然認作已經在太古實現的事實了！莊子所理想的社會，就是「至德之世」，他的政治，就是要復歸于「至德之世」，這至德之世是和老子列子所理想的却並沒有兩樣。如：——

馬蹄篇說：——

至德之世，其行填填，（填填滿足之心）其視顛顛，（顛顛高直之貌）當是時也山无蹊隧，澤无舟梁，（其往其來，船橋于是乎廢。）萬物羣生，連屬其鄉，（既無國異家殊，故其鄉連屬。）禽獸成羣，草木遂長，（飛禽走獸不害所以成羣。蔬草果木不伐，所以盛茂

是故禽獸可係羈而遊，烏鵲之巢可攀援而闚。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！

夫赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能已此矣！（安居而无所爲，率性而動，遊行而無所往，既而含哺而熙戲，與嬰兒而不殊，鼓腹而遨遊，將盡于而無別，此至淳之世，民能如此也。）

又胠篋篇說：——

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏大庭氏伯皇氏中央氏栗陸氏驪畜氏軒轅氏赫胥氏尊盧氏祝融氏伏犧氏神農氏，當是時也。民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，隣國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來，（無求之至）若此之時，則至治已。（無欲無求，謂道抱德，如此之謂至治。）

又天地篇說：——

至德之世，不尙賢，不使能，上如標枝，（居上者恬淡虛忘，猶如高樹之枝，無心榮貴也。）民如野鹿，（上既無爲，下亦淳朴，譬彼野鹿，絕

君主之譬也・端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使，不以爲賜，是故行而無迹。郭主：能任其自行，故無迹也。疏上下和平，率性而動，故無迹之可記・事而無傳。

由上看來可見莊子的烏托邦，和老子八十章所說是一樣的，不過講得更痛快些罷了。

十二　結論

最後一句話，莊子的宇宙觀人生觀，和政治哲學，都只是一種「虛無思想」所以「虛無主義」就是這一派哲學的最高目的，以後「魏晉哲學」就是完全受這派的影響。

再論中國文學與音樂之關係

這篇爲補前著「音樂的文學小史」而作。在前著已經說過的，都不再敘及，請朋友們自己參看，並求指敎！

一九二五，八，十五，在西湖，裏湖。

一

上古時代，沒有所謂「文學」那些原人只要情感有所感觸，便發洩爲詩歌，那悲哀愉快之情，也自然有快慢長短，咏歎往復的音調。可見文學起原，韻文是在散文之先，並且是和音樂同源，現在把這個眼光，開始來敘述中國的文學——就是詩經裏的詩歌，究竟是不是和音樂同源呢？依照芝加哥文學教授毛爾登（Moulton）的說法，謂文學之初，只有舞歌。（Ballad dance）他的話雖爲西方文學說的，但反轉來看詩經，也何嘗不是如此。所謂詩歌包含着歌辭音樂舞蹈三樁事，按之中國古訓「合樂曰歌」既合樂又佐之以舞，就是「不知手之舞之足之蹈之」的意思了。現

在我們打開尚書詩毛傳和禮記各書一看，便可見中國古歌合樂與舞的痕迹：

「尚書舜典曰：詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和。」

「詩鄭風子衿毛傳曰：古者教以詩樂，誦之，歌之，弦之，舞之，（馬端辰曰：毛詩本墨子舞詩三百言之。）」

「禮記文王世子曰：春誦夏絃，（鄭康成曰：誦謂歌樂也，絃謂以絲播詩）又學記曰：不學操縵，不能安絃，不學博依，不能安詩。（李剛主聖經學規纂：曰操縵孔疏調弦也，博依，節歌也。博通虞書搏拊之搏，搏按爲節，以依於樂句也。）」

又如孔穎達正義說：「五帝以還，詩樂相將，故有詩則有樂。」汪中述學說：「古之爲教也，詩樂同物，誦之歌之弦之舞之。」可見古歌合樂，是很有證據的了。此處最

很早，最古時代究竟何時纔有詩呢？鄭玄詩譜序說：

「詩之興也，諒不上於皇之世？大庭，軒轅，逮於高辛，其時有亡，載籍亦蔑云焉。虞書曰詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，然則詩之道放於此乎？」

孔穎達毛詩正義更發揮得極透澈：

「上皇之世舉代淳朴，因漁而食，與物無殊，居上者設言而莫違，在下者羣居而不亂，未有禮義之教，刑罰之威，爲善則莫知其善，爲惡則莫知其惡，其心既無所感，其志有何可言，故知爾時無詩。……大庭軒轅疑其有詩者，大庭以過漸有樂器。樂器之音，逐人爲羣，則是爲詩之漸，故疑有之也。……大庭有鼓籥之器，黃帝有雲門之樂，至周尙有雲門，明其音聲和集，既能和集，必不空弦，弦之所歌，卽是詩也。」

似此把「樂器的起源」講「詩的起源」實在很有見解，雖然鄭箋孔疏很多

是不足道的，不過在這一點也很虧他提醒我們。不過歌曲之源流雖則很遠而在大庭軒轅以來究竟有無樂器？所謂大庭，（神農氏）軒轅是神還是人？這還是一個問題。據孝經鈎命訣世本楚辭注元結補樂歌所說：那伏羲時代早已有樂歌了。但這些書那裏可靠？孝經鈎命訣本是僞書不要說了，就是所謂駕辯之曲和網罟之歌也都是文人想其所當然，自然不足信了。但是古代難道在詩經以前就沒有給我們中國文學史做一些好材料的嗎？有的，不過不是那有僞托嫌疑的歌辭，而是後人「追記」的作品。追記是確有這種詩歌，因口耳流傳，經有心人把牠追錄出來，所以比較可靠，若僞托則全然爲文人狡獪之作，完全是假的。所以現在所傳「伏羲十言之教」「神農之教」和黃帝時代的書籍，大概都不可信，都屬「僞托」。只有下面幾條，較可認爲眞的，不過有的可惜已經失傳了。

（一）葛天氏八闋與陰康氏之舞。——呂氏春秋仲夏紀古樂篇曰：「昔葛

天氏之樂，三人操牛尾投足以歌八闋，一曰載民，二曰玄鳥，三曰遂草木，四曰奮五穀，五曰敬天常，六曰達帝功，七曰依地德，八曰總禽獸之極。昔陰康氏之始，陰多滯伏而湛積，水道壅塞，不行其原，民氣鬱閼而滯著，筋骨瑟縮不達，故作爲舞以宣導之。」

(二)伊耆氏蜡辭——禮記郊特牲曰：「伊耆氏始爲蜡，蜡也者索也，歲十二月合聚萬物而索饗之也……曰「土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。」」

(三)斷竹歌——漢趙煜吳越春秋曰：「越王欲謀復吳，范蠡進善射者陳音，音楚人也，越王請音而問曰。孤聞子善射，道何所生？音曰。臣聞弩生于弓。弓生于彈，彈起于古之孝子，不忍見父母爲禽獸所食。故作彈以守之，歌曰：

斷竹續竹，飛土逐宍。」」

把這幾條例的內容分析研究一下，什麼葛天氏陰康氏伊耆氏是神還是人，且不管他，但就歌辭來看，實在僞托的成分却很少。雖然兩個在戰國以後，才追記出來，（呂氏春秋禮記）一個在二千餘年後的漢朝才把牠紀錄出來（吳越春秋）但我們猶確信牠是屬於『追記』因爲那種背景的確是上古的現象，決不是後世所有的。因爲初民藝術，最有大影響的就是跳舞，他們的舉行，最重要的是在戰後講和的時候，其他如果蓏成熟，收獲，獵收豐多，兒童成丁，新年，病愈，喪舉等，也隨時舉行。並且他們跳舞時，一面唱歌一面做出種種相當的姿勢，所以呂氏春秋所戴「三人操牛尾投足以歌八闋」那種足蹈牛尾作舞蹈節拍的神情和姿態，確是初民的風味。並且所歌的舞曲，如「載民」「遂草木」「奮五穀」之類，總是爲自己的好命運咏歎起來，這正是初民相當的歌詞，不過這八闋的歌辭，現在已可惜失傳了。並且據現代學者的研究，初民藝術差不多都有一種實際上目的，如裝飾和舞蹈是兩性的

媒介，詩歌，舞蹈與音樂是激起奮鬪精神的作用，大約那時候舞蹈是最重要的。所以「陰康氏之舞」的紀載，很可相信。舞人的快樂是從筋骨活動上發生，所以「作為舞以宣導之」這很可想見初民藝術之有實際上的目的的說法了。復次伊耆氏的蜡辭，也可見初民用來祀神祈年的一種宗教式舞蹈，大概行於每年十二月間，祀那萬物水土草木禽獸有功於農事的神前，所云「土反其宅」云云，這通是祝辭，這種宗教式舞蹈，據蔡孑民先生在美術的起源中說：大約各地都是有的，但見諸記載的現在還止有澳人，他們供奉的魔鬼，叫做「Mindi」常有人在供奉他的地方舉行舞蹈，大概在中國最重農事，所以特別供奉那有功農事的神，總之舞蹈的起源，到了這時纔組入宗教儀式，而這種宗教式舞蹈以後在中國勢力極大，試看禮記雜記下便知在舉行舞蹈時舉國皆狂的情形了。復次斷竹歌，據劉彥和文心雕龍通變篇，定他為黃帝時代的產品，這個年代有沒有疑問，且不消說，但據最近白啓明先生一首古代

歌謠（彈歌）的研究（見歌謠週刊紀念增刊號）說彈歌的背景，倘是榛杯渾噩，葬之中野，厚衣以薪，無衣衾棺槨的樣子，他的話實在也很有所發明。他引孟子：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑，他日過之，狐狸食之，蠅蚋咕嘬之，……蓋歸返虆梩而掩之……」（滕文公上）來證明棄尸曠野，為禽獸所食，是實在的情形，不過一不忍而出於掩尸，一不忍而出於守尸耳，並且他又說守尸的事情，據文學上的「弔」字，也可以證明牠是靠得住，這個「弔」字是會意字，說文「弔，從人從弓」蓋古代作弔時節，並不像現在用輓聯用詩文或用許多食品，乃是手執彈弓，幫助孝子守其父母的遺尸，這類舉動，正與彈歌的內容絕相吻合，可見守尸是眞有其事，斷竹歌也是很可靠的了。不過我們還要注意這斷竹歌和舞蹈也是有關係的，因為初民的舞蹈，在葬式時都盛行起來，他們在惜別與輓詞中很容易表同情，所以這八個字的彈歌，大概就是中國初民最行得廣的輓詞了。因為是最行得廣的輓

詞，所以口碑流傳，直到漢代，把他追記下來。——總而言之，初民時代的詩，我所認有文學史上價值的只有這三篇舞曲，而這三篇舞曲，的確是上古的背景，不過還不能確定年代罷了。此外如不能認爲古代的背景的，就如堯時的擊壤歌（帝王世紀引）舜時的卿雲歌，（尚書大傳引）南風歌，（尸子卷上引）都只能割愛，因爲這些都很有儒者「托古改制」的嫌疑，所以不算信史，也不能做我們音樂文學史上的材料了。

我既證明了八闋蜡辭和斷竹歌是初民社會的產物，並且可以說就是詩經的濫觴了。在這幾篇以後，舞蹈的流風，見於墨子上所載，還有可考的，如非樂篇上說——

「湯之官刑有之，曰：其恒舞於宮，是謂巫風。其刑君子出緯二衞，（畢云此緯字假音說文云緯織橫絲也）小人否。（似云小人則無刑）似二伯黃徑。（此文有脫誤，不可讀，或云伯黃二字或伊尹之譌）乃言曰：嗚呼舞佯

佯，黃言孔章，（黃疑當作其）上帝弗常，九有以亡。（九有卽九域）上帝不順，降之百殃，其家必壞喪。……於武觀曰：啓乃淫溢康樂，……萬舞翼翼，章聞于大，（惠云當作天）天用弗式。（孫云萬舞之盛顯聞於天，天弗用之）」

墨子引這些話的意思，當然可以不管，但由此很可見初民時代的藝術，已這樣發達。在這「恒舞于宮」「舞佯佯」「萬舞翼翼」中，不知埋沒了許多的舞曲，但從此以後，舞的情態却確實記在禮記樂記裏：——

「其治民勞者，其舞行綴遠，其治民逸者，其舞行綴短，故觀其舞知其德。」

「行綴」是舞蹈者行列的數目，人數少，就相去很遠。人數多就距離也短了。民衆安逸，就舞的人多，民衆勞苦時，就舞的人也就少了。所以舞在當時確是平民的一種娛樂，確是一種平民藝術，而這種平民的藝術又實實在在是合詩歌音樂舞蹈爲

一，所以當時的詩歌，差不多都是：

「發以聲音，而文以琴瑟，動以干戚，飾以羽旄，從以簫鼓」（樂記）的。

就是到了孔子手裏，取當時愛好誦習而有譜可歌的舊詩，定為今本三百篇的詩經以教弟子，也是「詩」「歌」「舞」同時並教的，所以在墨子非儒下，說孔子的罪狀，是：「弦歌鼓舞以聚徒，務趨翔之節以觀衆」因為孔子所教的詩樂，是可誦可歌可弦可舞的，所以墨子公孟篇對公孟子批駁儒家的話也是說：「以不喪之間誦詩三百弦詩三百歌詩三百舞詩三百若用子之言，則君子何自以聽治，庶人何日以從事？」這裏所謂三百，當然是指孔子刪定詩樂而言，而在孔門弟子方面，在樂記裏更分明說他對于詩樂的態度是：——

「詩，言其志也，歌，詠其聲也，舞，動其容也，三者本於心，然後樂器從之。」

這種「詩歌」「音樂」「舞蹈」合一的主義，實在是中國文學的特別美質，

實在是中國文學上的三位一體。

二

要曉得詩經可歌唱的事實，須先知道那一位刪詩的「音樂家的孔子」關於孔子在音樂上的故事傳說很多，但靠得住的却極少，如——

「孔子吹律，自知殷宋大夫氏之世。」論衡知實篇。

「孔子之宋，匡人簡子以甲士圍之，子路奮戟將與戰，孔子止之曰：歌，予和汝，子路彈琴而歌，孔子和之，曲三終匡人解甲而罷」（孔子家語案崔述洙泗考信錄云：如家語之言則是匡人眞以歌退辭矣而豈有是理哉？）

「孔子至齊郭門之外，遇一嬰兒擊一壺相與俱行，其視精，其心端，孔子謂御者曰：趣驅之，韶樂方作。」說苑。

這些話都只好算做「神話」來看了。此外僞託的話，在諸子書裏還可找出好些。琴操載古琴曲十二操（一）將歸操（二）猗蘭操（三）龜田操都說是孔子所作，其爲「僞託」更不消說了。然由這些神話和僞託可見「音樂家的孔子」是一種「箭垜式」的人物，所以把許多關於音樂的神話傳說，都附會到一個人的功德簿上去，其實細心研究一下，便知孔子在中國音樂史上，也實在佔一個頂重要的位置，當時有名的樂官，很多是他的朋友，所以成就也很大，韓詩外傳卷五記孔子學雅樂的事是：——

「孔子學鼓琴於師襄子而不進，」師襄子曰：「夫子可以進矣。」孔子曰：「丘已得其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「夫子可以進矣。」曰：「丘已得其數矣，未得其意也。」有間，復曰：「夫子可以進矣。」曰：「丘已得其人矣，未得其類也。」有間，曰：「邈然遠望，洋洋乎！翼翼乎！必作此樂也。默然思，戚

然悵，以王天下以朝諸侯者其惟文王乎？」師襄子避席再拜曰：「善！師以爲文王之操也。」故孔子持文王之聲知文王之爲人。師襄子曰：「敢問何以知其文王之操也？」孔子曰：「然！夫仁者好偉，和者好粉，智者好彈，有殷勤之意者好麗，丘是以知文王之操也。」

這段很可見孔子對於音樂辨別力有如此之強！我們再打開論語有關於音樂的話，分析來看，就知道孔子不但於理論方法大有貢獻，也實在是精通各種樂器的音樂家，如：——

(一)琴　論語沒有明文，唯後儒以孔子學琴於師襄，禮記檀弓上曰：「孔子既祥，五日彈琴而不成聲，十日而成笙歌。」又莊子曰：「孔子窮於陳蔡，七日不食，弦歌鼓琴。」

(二)瑟　陽貨篇：「孺悲欲見孔子，孔子辭以疾，將命者出戶，取瑟而歌，使

之聞之。」

先進篇：「子曰由之瑟奚爲於丘之門？門人不敬子路，子曰由也升堂矣，未入於室也。」參看說苑修文篇。又先進：「點爾何如？鼓瑟希，鏗爾，舍瑟，」而作可見孔門鼓瑟者多。

(三)磬　憲問篇：「子擊磬於衞，有荷蕢而過孔氏之門者曰：有心哉擊磬乎！既而曰鄙哉！硜硜乎莫己知也，斯已而已矣，深則厲，淺則揭，子曰果哉，末之難矣。」

孔子不但精通樂器，並且很知看重「獨唱，」因爲古樂以歌爲主，一唱而三歎，所以器色不可掩人聲，而孔子除了「於是日哭則不歌」(述而)外，常常要學別人歌唱，論語述而說：——

「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」李塨傳注曰：與人歌而人之歌也

善，必使復歌者，欲審其妙也；而後和歌者，欲肯爲一也。

這就可見他的所好了。因爲他所好如此，所以教人時候，也是因人「天籟之發，天機之動，因其歌舞而教之以禮樂；」（陸道威思辨錄語）我們現在讀陽貨一篇武城絃歌一段便可見孔門的學風是怎樣「音樂化」了。幷且我們還要注意一事，就是孔子時代樂官已經分散各處，「太師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢。少師陽擊磬襄入於海，」這段在論語微子篇是大書特書的，在這音樂界青黃接續的時期，眞懂得樂的人實在很少，孔子還算做一個中流柢柱的人物，就是當時專門的音樂家，還要請教他呢？論語八佾篇說：——

「子語魯大師樂，曰樂其可知也，始作翕如也，從之純如也，皦如也，繹如也以成。」李塨傳注曰：時魯音樂漸微，故子語以作樂之法，始作樂初合也，翕如人聲，八音相比而起也，從之則大作矣，純如清濁高下遞接圓轉如五味

之相劑也。皦如抗隊曲止倨句爲言爲永分明也，繹如繹抽絲也，纍纍乎貫珠之象也，以成樂一終也。簫韶九成大武六成是也。

由上證明可見那刪詩的孔子，正是「音樂家的孔子」了。論語述而篇：「子在齊聞韶，三月不知肉味，曰不圖爲樂之至於斯也」以這樣了解音樂，「三月不知肉味」的人，還能夠不以「音樂」爲刪修標準嗎？並且古歌必比於樂器，所謂「搏拊琴瑟以詠」（虞書）的確是書經時代的現象，孔子既長於琴瑟，則弦之所歌，自然是三百篇的詩無疑。何況子罕篇分明說「子曰吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所」而史記孔子世家更分明告訴我們：「孔子語魯太師，吾自衛返魯，然後樂正，雅頌各得其所……三百五篇孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音。」可見「音樂家的孔子」所刪定的詩經，沒有不是自然合於音調，自然有文彩節奏的「音樂文學」了。

再看論語裏還有記述評詩的文字，也都是從音樂上着眼，如說：「興於詩，立於禮，成於樂。」（泰伯）如說：「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。」（陽貨）雖被腐儒誤解得可以，但據實來講，都只是把「音樂文學」的感化力說重了。他在許多弟子中獨許子貢子夏可與言詩，案禮記樂記載子貢見師乙問樂，子夏答魏文侯問樂一事，可見他倆都是音樂大家，只有音樂家纔能興發想像得「音樂文學」，所以可與言詩，現在且再舉論語孔子評詩的話做個例：——

「子謂伯魚曰：女爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也與。」（陽貨）程大昌詩論三（藝海珠塵本）曰爲之爲言，有作之義，既曰作則翕純皦繹，有器有聲，非但歌詠而已，夫在樂爲作樂在南爲鼓南，質之論語則如三年不爲樂之爲，吾以是合而言之，知二南二雅三頌之爲樂無疑也。

「關睢樂而不淫，哀而不傷。」（八佾）程大昌詩論九曰：是說也夫子非以言詩也，或者魯大師摯之徒，樂及關睢而夫子嘉其音節中度，故曰雖樂矣而不及於淫，雖哀矣而不至於傷，皆從樂奏中言之，非以敍列其詩之文義也，亦猶賓牟賈語斌而曰：聲淫及商者，謂有司失傳而聲音奪倫耳。非謂武王之武實荒放無檢也，今序誤認夫子論樂之指而謂關睢詩意實具夫樂淫哀傷也。……

把孔子的話來證明，已可以完全斷定詩經只是「音樂的文學」了。音樂的文學都是一本眞情的作品，是沒有一些兒假僞的，有假僞便有邪思，沒有假僞所以都是眞情流露，一句話來說盡，就是「思無邪」了。（爲政篇曰：詩三百一言以蔽之曰思無邪）這「眞情流露」便是孔子音樂文學的主張，但給後人解錯了，分明是說作者的眞情，却要解作要讀者思無邪，於是而「思無邪」遂成了道學家的幌子，而

音樂的文學竟埋沒了二千多年了！

詩經的唱法現在已不大可考了，雖然朱子儀禮經傳通解學禮還保存下遺傳下來的「詩樂」，但是「古聲亡滅已久，不知當時工師何所考而爲此？」「若但如此讀直以一聲叶一字，則古詩篇篇可歌，無復樂崩之嘆矣，夫豈然哉？」這在朱子已經發過這個大疑問了。我們雖也可以如朱子一樣說「始存此以見聲歌之彷彿，」但我們總不便於把趙彥肅所傳的「開元遺聲」來冒認作孔子時代「搏拊琴瑟以詠」的詩樂吧！這麽一說，可見詩經歌唱的方法，終竟是失傳了。失傳的原因只有毛奇齡竟山樂錄說得最清楚，現在引來作這一節的結束：——

「漢志中所載諸經篇目，其於歌詩二十八家中有河南周歌聲曲折七篇，周歌謠詩聲曲折七十五篇，此必傳周時歌詩之聲之曲折，而惜徒有其書目，而書不傳耳。然則樂書不言聲，雖樂記猶無用，況其他乎。」

三

一部詩經從孔子以後，解詩之家，就早把他的眞相蓋住了。當時儒家因爲秉承孔子的遺訓，仍舊是鼓吹風雅，如禮記樂記所載子夏答魏文侯的話，總算是懂得詩的學故的。到了孟子時代，音樂界上起了一個頂大的變動，就是重在「器樂」而不重「歌樂」，於是詩經也漸漸地不可歌了。所以看了全部孟子：除了把詩句牽引王道，實在沒有一回講到詩的音樂的。荀卿據汪中述學所說，總算是和詩經是頂有關係的人了。但是他對於詩經的見解，也不見得怎樣高明，不過比孟子好些的，就是能夠除了附會詩義以外，尙知道從音樂上着眼。如說：——

「國風之好色也，其傳曰：盈其欲而不愆其止，其誠可比於金石，其聲可內於宗廟」（大略篇）

「小雅不以於汙上自引而居下，疾今之政以思往者，其言有文焉，其聲有哀焉。」（仝上）

他能夠看到詩樂的好處所以就大發揮其樂論。似這樣極端主張風雅的人，在詩經一定大有成就的了。但是不幸得很，當他講樂的時候，夾袋裏已經有一個「禮」字，最奇怪的，就是講禮的時候，總喜歡把詩經作引證，於是頂好的音樂的文學也都「禮學化」了，一點也沒有生動的情感了。於是一部「詩樂」居然變成「詩禮」了。詩經到此已不可合樂，所以文體也大改變，完全像說話，並不像詩，如荀子的僞詩就是好例：——

「道德純備，讒口將將，仁人絀約，敖暴擅强，天下幽險，恐失世英。……昭昭乎其知之明也，郁郁乎其遇時之不祥也。拂乎其欲禮義之大行也，闇乎天下之晦盲也，皓天不復，憂無彊也，千秋必反，古之常也。弟子勉學，天不忘也。……」

這一段的話，似乎是只讀不唱了。然荀卿畢竟是新舊詩體——詩經和楚辭——交換接續的一個人，並且這一篇「佹詩」本是寄給楚春申君的，看他名叫佹詩。就是說佹異激切之詩，已經不是詩經的態度了。並且他做過了蘭陵令，雖然被讒而去，不能對於楚詩沒有影響，所以在佹詩下一段就有「小歌」其措辭很像楚辭體；

「念彼遠方，何其塞矣！
仁人詘約，暴人衍矣！
忠臣危殆，讒人般矣！
琁玉瑤珠，不知佩也！
雜布與錦，不知異也，
閭娵子胥，莫之媒也，
嫫母刀父，是之喜也。

以盲爲明，以聾爲聰，
以危爲安，以吉爲凶，
嗚呼上天，曷維其同。」

但這一篇還是四言，或者是以後天問所從出，荀子又有成相一篇，這篇在漢志號成相雜辭，共三章，雜陳古今治亂興亡的效驗，托聲詩以風時君，他的意思和楚辭是一樣的，文體也參差不齊，大概是荀卿晚年在春申君死後所作，現在略舉其辭如下：——

「主之孽，讒人達，賢能遁逃國乃蹶。愚以重愚，闇以重闇，成爲桀。
世之災，妬賢能，飛廉知政任惡來。卑其志意，大其園囿，高其台。……
世之衰，讒人歸，比干見刳箕子累，武王誅之，呂尙招麾殷民懷。
世之禍，惡賢士，子胥見殺百里徙，穆公得之，强配五伯，六卿施。

世之愚，惡大儒，逆斥不通孔子拘，展禽三絀，春申道綴，基畢輸。」

（右一章）

這一篇寫春申道綴，是感慨於春申爲李園所殺，他的政治基業，一概傾覆倒地。可見這篇實作於「佹詩」之後，而更近於騷體了。第二章更有極懇切的話：——

「上壅蔽，失輔埶，任用讒夫不能制，郭公長父之難，厲王流於彘。周幽厲所以敗，不聽規諫忠是害。嗟我何人，獨不遇時當亂世，欲衷對言不從，恐爲子胥身離凶，進諫不聽，剄而獨鹿（劍名）棄之江。觀往來，以自戒，（音計）治亂是非亦可識，（音志）托於成相以喻意。」

這一篇辭句，雖然很整齊，但我却確信是楚辭之祖。因爲楚辭中也是如此雜陳古今治亂興亡之事的，其證一。並且這種音韻也是「騷韻」，可見成相實在是楚辭的先導，我認屈原是荀卿後輩，也不爲無見的了。

但我們如果只知道楚辭在文體上的綫索而沒有兼注意到他音樂方面的線索，那末這種考證還不能算做完備，所以接着我們還要研究楚辭在音樂上的位置，和詩經的音樂有怎麽不同？關於這層最好是看戰國聲樂的狀況便可明白了。

史記八十六國策燕策三——高漸離擊筑，荊軻和而歌，為變徵之聲，士皆垂淚涕泣。又前而為歌曰「風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還！」復為羽聲慷慨，士皆瞋目，髮盡上指冠。

史記八十七李斯列傳諫逐客書——夫擊甕叩缶，彈箏搏髀而歌呼嗚嗚快耳目者，此秦之聲也。（案漢書楊惲傳曰：家本秦也，能為秦聲，酒後耳熱，仰天拊缶而呼烏烏，可互證。）

從這兩則，可見戰國也有一種合樂的歌，如荊軻之羽聲慷慨，秦聲之歌呼嗚嗚，由現在看起來，或者都可做「楚聲」的旁證，大概在春秋時的主要樂器，除了琴瑟

鐘鼓之外，是以鼗，磬，柷，敔，木石的樂器居多，到了戰國，主要樂器是竽箏，筑，缶，便偏於絲竹的方面了。在春秋時的歌辭都是很「溫柔敦厚」而戰國時代的歌辭，都是很激昂慷慨的，其流風卽所謂「楚辭」了，然楚辭一書所選錄的，雖只是戰國的楚歌，而當時的「楚辭運動」却實不限於一國，在宋叫做「千鐘」在齊叫做「大呂」在楚叫做「巫音」我們試看呂氏春秋侈樂篇所說：

「宋之衰也，作爲千鐘；齊之衰也，作爲大呂；楚之衰也，作爲巫音」

便知在音樂文學史的一個水平線上，實有這一個「新聲時代」發生，雖然我們還沒有方法來證明「新聲」的唱法，但我們却不能不承認他是「詩樂」進化了的產物，並不是倒退了的產物，（如呂氏春秋就不免於舊觀念的束縛）雖然現在「千鐘」「大呂」都已不大可考了，但我們仍可以把楚國的巫歌來代表時代。什麼是巫歌，不消說就是楚南郢之邑，沅湘之間流傳最廣的「九歌」了。大概九歌

的傳說很久，當在屈原前，所以在屈原作品當中往往述到牠如：

「啟九辯與九歌兮！夏康娛以自縱。」（離騷）

「奏九歌而舞韶兮！聊假日以媮樂。」（離騷）

「啟棘賓商，九辨九歌」（天問）（大荒西經曰夏后開上賓於天，得九辯與九歌焉）

王逸章句云：「九歌九辯啟作樂也，」這已經認九歌是一種樂歌了。但這種傳說的「九歌」「九辯」實在早已失傳了。若現在楚辭所收的九歌，大概已不是神話的九歌而是在屈原當時極盛行的九歌了。這個九歌，是可以用音樂演奏的，所以說「奏九歌而舞韶兮，聊假日以媮樂。」我們再細讀九歌本文，更可見牠是「音樂的文學」無疑，如東君云：

「顧懷羌聲色兮娛人！觀者憺兮忘歸！緪瑟兮交鼓，簫鐘兮瑤簴，鳴篪兮吹

竽；思靈保兮賢姱，翾飛兮翠曾，展詩兮會舞，應律兮合節，靈之來兮蔽日。」

又東皇太一云：——

「揚枹兮拊鼓，疏緩節兮安歌，陳竽瑟兮浩倡……五音紛兮繁會。」

又禮魂云：——

「盛禮兮會鼓，傳芭兮代舞，姱女倡兮容與。」

本來九歌就是爲祀神而作，其可歌可舞，也不待詳證而自明了。所以宋書樂志楚辭鈔「今有人」一歌（案即樂府詩集相和曲下陌上桑一首），用的就是九歌的「山鬼」，可見九歌之可歌唱，也得一個確實的證明了。既有了九歌發生屈原那樣偉大的作品，如離騷九章也自然醞釀出來，既然九歌是可歌唱，離騷九章也自不免受其影響了！所以在離騷總結有「亂曰」一段，——「亂者樂節之名，……凡作篇章既成，撮其大要，以爲亂辭也，」假使離騷不可歌，那裏有這個樂節之名呢？又如

九章抽思有「少歌曰」一段，——「少歌樂章音節之名」——又有「倡曰」一段——「倡讀曰唱，亦歌之音節所謂發歌句者也」（楚辭集註）這不是分明說九章是可歌可唱的嗎？既然屈原的作品，都可以歌得唱得，那末屈原的後學像宋玉唐勒景差之徒，他們所作的遠遊招魂大招誰也不能夠和音樂脫離關係的了。

宋玉「識音而善文」這在襄陽耆舊傳（太平御覽卷五百七十二引）已經告訴我們，韓子曰「宋玉筑武營謳倡，行者必歡，築者不倦」；張華博物志曰「白雪以其調高和遂寡，自宋玉以來，迄今千祀，未有能歌白雪者。」文選也載有「對楚王問」一篇，可見傳說的宋玉，正是一個大音樂家，他的作品，自然可歌，不信請看他的招魂，有暢談音樂的一段：——

「……肴羞未通，女樂羅些，陳鐘安第，造新歌些，涉江采菱，發揚荷些。（集註云涉江采菱揚阿皆楚歌名）二八齊容，起鄭舞些，衽若交竿，撫案下些，

竽笙狂會，塡鳴鼓些，宮庭震驚，發激楚些，（陳第屈宋古音義卷三云激楚歌舞之名，卽漢祖所謂楚歌楚舞也。）吳歈蔡謳奏大呂些（卽呂氏春秋侈樂篇之齊歌）」

又遠遊一篇我很疑惑是唐勒的作品（附記漢志有唐勒賦，他和宋玉齊名不能沒有著作留到後世，而這遠遊一篇所表現的思想與屈原不同，在陸侃如評傳頁122—128已證明其非屈原的著作了，宋玉的作品，雖然氣淸骨峻，但決沒有遠遊那樣超人間的抽象的文學手腕，他所舉的例子都沒有神秘化的，由這一點可見遠遊決不是宋玉作的了。以言景差，他所作大招本只不過仿作，藝術上的劣點很多，也做不出遠遊那樣「閎衍鉅麗」「託志高遠」的著作，那末遠遊既不是屈原宋玉景差作的，那就假定爲唐勒作品也是可能的了）篇中也有一段妙託百獸率舞的故事，實在是古今寫音樂感化力最好的一段了：——

「……張咸池，奏承雲兮二女御九韶歌，使湘靈鼓瑟兮令海若舞，馮夷玄螭虫象並出進兮形蟉虬而透蛇，雌蜺便娟以增撓兮，鸞鳥軒翥而翔飛，音樂博衍無終極兮，焉乃逝以徘徊。」

又大招，是景差作，篇中也有一段述音樂最好：——

「代秦鄭衞，鳴竽張只，伏羲駕辯，楚勞商只，（附註遊國恩先生說「勞商」與「離騷」爲雙聲字，古音勞在「胃」部，商在「陽」部，離在「歌」部，騷在「幽」部，「宥」「歌」「陽」「幽」並以旁紐通轉，然則「勞商」與「離騷」原來是一物而異其名罷了。王逸不知「勞商」即「離騷」的轉音，故以爲另一曲名。）謳和揚阿，趙簫倡只，魂兮歸來，定空桑只，二八接武，投詩賦只，叩鐘調磬，娛人亂只，四上競氣，極聲變只，魂兮歸來，聽歌撰只。」

由上可見屈宋唐景的作品都是可歌唱的「音樂文學」了。他們一面歌唱，一面奏樂，太平御覽卷五百七十八引大周正樂曰「屈原自傷懷忠而見疑，憂愁幽思面目黎黑，臨河而哀思，著離騷九歌九歎七諫之辭，仰天而歎，援琴而鼓之。」這段話當然是附會出來，毫不足信，但屈原一派之爲一種行歌詩人，却的確有這種事實啊！

現在楚辭音節的高下疾徐，都已不可考了。但在隋時却實有一位僧道騫能夠以楚聲讀楚辭。隋書經籍志說：「隋時有僧道騫者善讀楚辭，能爲楚聲，音韻清切，至今傳楚辭者皆祖騫公之音。」但是不幸得很，騫公的流風早已歇絕了。這種「音樂文學」到了現在，簡直不大可考，唯近人陳鍾凡先生在周代南北文學之比較一文（國學叢刊第三期）曾從音韻上求之，他說：「離騷一篇用模韻者四十有八，咍韻二十有六，歌戈蕭韻各十有二，考歌模古讀收 a；（汪君榮寶說）蕭韻收 io；咍韻收 oi，是騷人之音，平聲多於仄聲，洪音多於細音。」因此決定楚聲是近雄而雄渾，自與三

百篇沈頓而淒清的音大不同了。

總而言之，楚辭的音比詩經更多曲折，從表聲的符號言，如離騷句末用「兮」，招魂句末用「些」，大招用「只」，這都是比詩經更進步的。並且句讀之長短無定，音節之變化非一，把他用音樂表現出來，也是很激昂慷慨的，這一點我不能不說楚辭比詩經，更容易表見情感的美了。

我們如果將屈宋唐景代表楚辭的全盛時代，那末這全盛時代以後，便繼之以衰落時代，最奇怪的，就是楚辭的衰落，正在於「楚辭學」最盛行的時代，我很疑惑楚辭自賈誼以後，已變成不可歌唱的「賦體」，已經漸漸散文化了，已經漸漸地不是「平民文學」了。然賈誼的惜誓中有「攤瑟而調均兮，余因稱乎宮商」弔屈原中有「誶曰」（即亂辭）也許是可歌唱的，但如服賦稱引莊列的話，顯然是不可歌唱的了。從賈誼到司馬相如，他實在可算得楚辭的革命家，他很大胆地把楚辭體

辭體變成用散文的形式了。他的作品，文選載有子虛賦上林賦長門賦等，就中長門賦是他早年作品，還似騷體，至於子虛上林就只是有韻的散文了。這有韻的散文，自然不可歌唱，所以當時就有一種可歌唱的「樂府」來替代他。司馬相如一面把楚辭體告一大結束，一面也是樂府的唱導者，我們把他的「賦」和他的樂府辭比較，便知他的樂府是有過之無不及了。如：——

「鳳兮鳳兮歸故鄉，遨遊四海求其凰，時未遇兮無所將，何悟今夕兮升斯堂，有艷淑女在閨房，室邇人遐毒我腸，何由交接爲鴛鴦，胡頡頏兮共翺翔。」

「鳳兮鳳兮從我栖，得託孳尾永爲妃，交情通體心和諧，中夜相從知者誰，雙翼俱起翻高飛，無感我思使余悲。」

所以我的意思，以爲相如以後，接着就是「樂府時代」了。

四

要懂得樂府與音樂的關係;須先懂得樂府是什麽?劉勰文心雕龍給樂府下一定義道:——

「樂府者,聲依永,律和聲也。」——樂府篇

又曰:——

「詩爲樂心;聲爲樂體,樂體在聲,瞽師務調其器。樂心在詩,君子宜正其文。」——樂府篇

可見樂府本就是一種「歌詩」一方面編製用「詩」的體裁;一方面又譜音樂以歌之,合這兩個條件,才叫做樂府,但是文心雕龍雖知樂府是什麽,却並沒有知道用歷史進化的態度去估量他,說到漢武帝之立樂府道:——

「延年以曼聲協律，朱馬（司馬相如）以騷體製歌，桂華雜曲，麗而不經，赤雁羣篇，靡而非典，河間（獻王）薦雅而罕御，故汲黯致譏於天馬也。」

說到魏代樂府更不足道了：——

「至於魏之三祖，氣爽才麗，宰割辭調，音靡節平，觀其北上衆引，秋風列篇，或述酣宴，或傷羈戍，志不出於淫蕩，辭不離於哀思，雖三調之正聲，實韶夏之鄭曲也。」

這種批評，好似很中聽，其實完全是沒有文學史的眼光的，到了鄭樵通志（卷四十九樂略）總算能夠知道樂府和音樂的關係了，他替樂府爭一回面子，以爲樂府的時代近古，猶可以「雅頌」分之，說什麼：——

「武帝定郊祀，迺立樂府，采詩夜誦，則有趙代秦楚之謳，莫不以聲爲主，是時去三代正遠，猶有雅頌之遺風。」正聲序論

所以就主張把「風」「雅」「頌」的音樂來講樂府了。說：——

「按上之囘聖人出君子之作也雅也，艾如張雉子班野人之作也，風也。合而爲鼓吹曲燕歌行其音本幽蘇，則列國之風也。煌煌京洛行，其音本京華，則都人之雅也，合而爲相和歌。」

但由我看起來，劉濂以風雅的眼光來批評樂府，固然不對。鄭樵附會風雅，來抬高樂府，也一樣是沒有文學史的眼光，樂府自有樂府的音樂上位置，不必把詩經的音樂位置去位置他，並且說到詩經的音樂，在漢代已經算得一個絕學，而樂府乃是才盛興的音樂，兩者根本就不能相同。按漢書禮樂志云：「漢興樂家有制氏以雅聲律世世在太樂官，但能紀其鏗鏘鼓舞，而不能言其義。」可見到了漢時，雅歌已經成有聲無辭的「非文學的」音樂了，文選注七畧曰：「漢興，魯人虞公善雅歌，發聲盡動梁上塵。」由這話看來，似乎雅歌還沒有失傳，然由「發聲盡動梁上塵」七字看

起來，又無疑乎這種雅歌是受了『楚聲化』的。可見雅聲早已失傳，我們怎好把風雅頌的音樂來講明樂府呢？毛奇齡竟山樂錄說得好：『隋何妥謂韶樂在齊，見於論語，秦始皇帝滅齊，韶樂傳於秦官，暨漢高滅秦，韶樂尚在漢，漢高改韶樂爲文始樂，以示不相襲也。則是舜時樂器，漢尚未亡，而秦皇漢武俱未聞能興古樂何也？』這個疑問，很可打破那些把風雅講樂府的舊觀念，一時代有一時代的樂歌，所以詩經在音樂上的位置，不同於樂府，樂府也不同於詩經，並且比較起來，比詩經的音樂還要複雜了！還要進化了！

不過在現在要重新認識樂府在音樂上的位置，也是一件頂困難的事，曹元忠作疆村叢書序很歎息及此：『……往讀宋書樂志漢鼓吹鐃歌十八曲至有所思之「犯呼狶」，臨高台之「收中吾」，雖已索解無從，然猶得据王僧虔啓所云諸調曲皆有聲有辭，辭者歌詩，聲者若「羊吾夷」「伊那何」之類，引爲比例。獨至宋鼓吹

鐃歌上邪晚芝田艾如張諸曲，幾於滿紙皆「幾令吾」「微令吾」令人口呿舌撟，不知其作何語。及考諸樂府解題則云：凡古樂錄皆大字是辭，細字是聲，聲辭合寫致然。然後知樂工伶官既無左騏左炳蹇妲名倡理董其事，士大夫復以非肄業所及而不屑道，又誰爲之刊正者，故自宋迄梁不過七八十年，而沈約所見已踳駁如此，使當時有如疆村者出而校勘，豈非宋史樂志導引六州十二時降仙台之流，縱音節不傳不可歌，寗至不可讀哉？」現在樂府中，有的已經不可解釋，那在音樂上的價值，更不容易看出來了。

然經我研究的結果，樂府的音樂，也是有個來源，也是有一段歷史的事實，如鼓吹曲橫吹曲他的音調，是從外國輸入的，我們看看那位首唱樂府的漢武帝，他是一個大野心家，不但北伐匈奴，而且西通西域，他前後遣衛青霍去病去打破匈奴，又使張騫李廣利通西域，所以才有外國音樂之輸入，現在樂府中的鼓吹曲是從北狄輸

入的橫吹曲的摩訶兜勒曲是從西域傳入西京的，郭茂倩樂府詩集卷二十一說：
「有簫笳者爲鼓吹用之朝會道路有鼓角者爲橫吹用之軍中馬上所奏者是也。」
這一段分別鼓吹曲和橫吹曲最是淸楚，鼓吹曲一名短簫鐃歌，現傳朱鷺等十八曲，其中字句，不可解的地方很多，有的是胡漢相混，有的是聲辭合寫，雖然我們也能依照吳競樂府古題要解（學津討原本）就作品的內容來解釋，但我們實已不能從聲調上去分別牠了。至於橫吹曲辭則一概失傳，據崔豹古今注卷中所說，是有二種樂辭：（一）摩訶兜勒二曲（二）新聲二十八解，就中唯二十八解中之十首如黃鵠吟隴頭吟出關入關等曲在晉時具存，現在早已失傳了，後人加上關山月洛陽道等八曲，而八曲已亡，究竟其中有無漢代人民作品，更無從考查了，所以鼓吹曲和橫吹曲在「音樂文學史」上雖佔一個很重要的位置，却是最不可曉解的，如鄭樵通志（卷四十九）把橫吹曲分作「鼓角」與「胡角」二類，定鼓角橫吹十五曲，胡

角十曲，但曲辭既亡，我們也不知鄭樵何所見而云然？他的話顯然是從吳兢樂府古題要解抄下來的。但吳兢雖說有鼓角利胡角之不同，却並沒有指明那個是用那個角，所以這就不可解了。

中國本國固有的相和歌辭是從「楚聲」遺傳下來，又經李延年審定過的。我們知道楚辭在秦漢之間，曾發過頂大的光輝。如渡易水歌「風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還。」如楚人諺：「楚雖三戶，亡秦必楚，」前一首的音節很蒼凉，後一首的意志很激烈，這都是楚聲的產物，到了嬴秦時代，對於楚聲的「平民文學」應該是十分摧殘了。但是始皇是一個始終好音樂的人，史記始皇三十六年「始皇不樂，使博士爲仙眞人詩及行所遊天下，傳令樂人弦歌之。」這仙眞人詩大概和遠遊一樣，是超人間的文學，可見始皇是很好楚聲了。不但始皇，當時江湖激昂之士也多好楚聲，漢高帝起於豐沛之間，其地亦故楚，所以他好「楚聲」也是自然的事，所以天

下大定也常常「擊筑自爲楚歌。」這在史記高祖本紀十二年，又漢書禮樂志都有記載。並且說「凡樂樂其所生，禮不忘本，高祖好楚聲，故房中樂楚聲也，孝惠二年使樂府令夏侯寬備其簫管。」這一段很惹我們注意的，就是樂府之立是在武帝以前，在孝惠二年已經有「樂府令」了，第二可注意的，就是房中歌，也是楚聲而可以歌唱的了。然樂府雖始於漢高而實完全成立於武帝時代，隋書音樂志說「武帝裁音律之響，定郊丘之祭，頗雜謳謠，非全雅什。」可見漢高時代的樂府，還不及他解放得多，漢書李延年傳云：「延年善歌爲新變聲，上方興天地諸祠，欲造樂，令司馬相如等作詩頌，延年輒承意弦歌所造詩，謂之新聲曲，」我們要注意這種「新聲曲」就是楚聲進化了的產物。

但我們還要問從楚聲變到樂府，在音樂上有如何的進化呢？按宋玉招魂有一句：「宮庭震驚，發激楚些。」陳弟屈宋古音義卷三云：「激楚歌舞之名，卽漢高所謂

楚歌楚舞也。」大概楚歌楚舞的樂調很高，所以如荊軻的變徵與羽聲，可算一個例。李塨學樂錄云：「七調變徵與羽最高，歌者鮮及，是時壯士長征，氣薄霄漢，故用此最高之調耳。」這種最高音調，大概很宜於許多人合唱的，所以史記記項王軍困垓下，夜聞漢軍四面皆楚歌，注引應劭曰，「楚歌者謂鷄鳴詩也。」後漢書百官志注幷引晉太康地記曰「後漢固始銅陽公安細陽四縣衞士習此，於闕下歌之，今鷄鳴是也。」可見當時楚歌，已很相宜於許多人唱牠的，至於樂府音樂的結構，更見複雜，相和而歌的人也更多了。毛奇齡竟山樂錄曰：「古樂重人聲，聲高於器，故漢祠太乙，至有七十人同聲歌者。」其實何止七十人？漢高的大風歌已經要百二十歌兒唱牠了，所以樂府員當時耗費極多，算做頂大的國家支出。而在漢宣帝元帝成帝哀帝平帝都有「詔減樂員」之舉，這一層我們在漢書各本紀是可以查出來的。（元帝是一個能「鼓琴吹洞簫，自度曲被歌聲」的人，應劭注曰：「自隱度作新曲，因持新曲以

爲歌詩聲也」但他仍不免於詔減樂府員之一舉，可見漢代樂府的發展，和貴族沒有什麼關係，而是由於平民的自由發展，也可見了。）最可供我們參考之資的，就是漢書禮樂志所記哀帝罷樂府員的事，可看出當時大樂隊演奏時所需要很多的音樂家，這一次的結果，據說樂府員的總數「大凡八百二十九人，其三百八十八人不可罷，可領屬大樂，其四百四十一人，不應經法或鄭衞之聲皆可罷。」我們看他所認爲鄭聲者，如「治竽員」「楚鼓員」「楚四會員」「蔡謳員」「齊謳員」「竽瑟鐘磬員」等，或者這時詔罷樂府無形之中却葬送了「楚聲」的命運，使之告滅，而所餘的樂府員還有三百八十八人，也不可謂不多了。總而言之，由楚聲到樂府，其音樂上的情形是由簡單而趨於複雜，這一層是顯明無可疑的，在屈原宋玉時代，好比尙是「獨唱劇」，而在樂府時代則常常聚集數百人共歌一曲「聲入雲霄」了。（西京雜記曰：高帝命戚夫人歌出塞望歸之曲，侍婢數百皆爲之後宮齊唱，聲入雲霄。）

至於樂府的音樂節拍，現在也無從考，所以要問樂府怎樣唱法，也實答不出來，只有沈約宋書樂志載秋胡行北上苦寒行蒲生塘上行悠悠苦寒行西門行都標明音的長短，而古今圖書集成樂律典樂律總部彙考四也轉錄他，然沈約自己說：「詩章詞異，興廢隨時，至於韻逗曲折，皆繫於舊，是以一皆因就，不敢有所改易。今既散亡，又無識者，歌聲譜式，樂人以聲音相傳詁，不可復解。」（宋書樂志）可見樂府的歌聲曲折，雖也可考，但已絕對不可歌唱了。不過在這裏，我應該對於前著「音樂的文學小史」有所更正，前著沿徐嘉瑞中古文學概論的謬誤，引了一篇對酒對歌標明音節；其實古今圖書集成並沒有這一個譜，（參看中古文學概論頁七七）又中古文學概論說這些篇「都是以四句爲一解，前二句每一字下都註有小（二）字，後二句就沒有」這也未必是因爲如蒲生塘上行就是以六句爲一解，六句中首一句註有小（二）字，後五句沒有，可見徐嘉瑞先生的話是不很對了。現在重新舉一篇

北上苦寒行爲例，並以結束本篇：——

北上太(二)行(二)山(二)，艱(二)哉(二)何(二)巍(二)巍(二)，羊腸坂詰屈，車輪爲之摧(一解)樹木何蕭(二)瑟(二)，北(二)風(二)聲(二)正(二)悲(二)。熊羆對我蹲，虎豹夾道啼(二解)谿谷少(二)人(二)民(二)，雪(二)落(二)何(二)霏(二)霏(二)，延頸長嘆息，遠行多所懷(三解)我心何(二)怫(二)鬱(二)，思(二)欲(二)一(二)東(二)歸(二)。水深橋梁絕，中道正裴回(四解)迷惑失(二)徑(二)路(二)，暝(二)暝(二)所(二)宿(二)棲(二)，行行日以遠，人馬同時饑(五解)儋(二)囊(二)行(二)取(二)薪(二)，斧(二)冰(二)持(二)作(二)糜(二)，悲彼東山詩，悠悠使我哀(六解)

五

我們研究樂府，有好幾層的阻礙（其一）本來音樂的文學，以後都給註釋家把他說理化了。如晉崔豹的古今注卷中「音樂」一節，應該把音樂來分別樂府了，但他却把牠反弄成非音樂的解釋。樂府詩集卷三十說得好：「崔豹古今注曰：長歌短歌，言人壽命長短各有定分，不可妄求。按古詩云：長歌正激烈。魏武帝燕歌行云：短歌微吟不能長，晉傅玄豔歌行云：咄來長歌復短歌，然則歌聲有長短，非言壽命也。」舉這一例可見古今注「以義說名」的靠不住了。唐史臣吳競的樂府古題要解雖是一部很重要的參考書，但他也不能從音調上分類，只能從作品的內容去解釋牠。宋鄭樵通志卷四十九樂略，雖然很攻擊這種方法，但他也何嘗能夠眞個從音樂上來講樂府呢？陳澧聲律通考卷十自注云：鄭樵通志樂畧云：臣謹考摭古今偏繫節奏，正聲不墜於地，然其所載諸曲，皆無節奏，不知何以云然？然因爲樂府音調已亡，所以現在對於某一詩，屬某一調，都成問題了。（其二）本來可歌唱的樂府，現在都把

他作不可歌的『古詩』看了。如古詩十九首中第八首『冉冉孤生竹』是『雜曲歌辭』我們都已知道了。但那剩下的十八首也全是樂府，朱柜堂樂府正義曰：『古詩十九首，古樂府也。』這話就很少人能夠懂得。其實樂府本有長相思一調，（見樂府詩集卷六十九，如十九首之第十七首云：『客從遠方來，遺我一書札，上言長相思，下言久離別。』又如十九首之第十八首云：『客從遠方來，遺我一端綺，文綵雙鴛鴦，裁爲合歡被，著以長相思，緣以結不解』可見古詩十九首中，竟有兩首，或者就是長相思的古調了。以後模倣長相思的有十餘家，而古詩十九首中的長相思，竟被人忽略過去了，他算不得古辭了。復次，如曹子建最好的一篇詩，卽文選所載的七哀詩，（一名明月照高樓）其實卽是樂府，而文選玉臺新詠曹子建集把認作什詩了。其實據古今樂錄說：『怨詩行歌東阿王明月照高樓一篇』（樂府詩集卷四十一引）宋書樂志楚調怨詩也。有明月東阿王詞七解，就是這篇。可見這篇七哀詩不但是樂

府，而且還有一首晉樂所奏的樂辭，然而後人竟誤以爲「詩」不可歌唱的「什詩」了。舉此兩例，可見現在所認爲詩的，有許多都是樂府，樂府和詩的界限，是以後分化了才有的，我們不必相信元徵之樂府古題序，要分別什麽是詩？什麽是樂府？說什麽「本蘭仲卿四愁七哀之輩，亦未必盡播於管絃」我們要知道木蘭仲卿四愁七哀沒有一篇不是不可以歌唱的啊！

我們不要看輕了兩晉和六朝的文學，以爲不是「音樂文學」我們要知道兩晉之嵇康陸機傅玄石崇陶潛，宋之謝靈運謝惠連顔延之鮑昭湯惠休，齊之王融謝朓沈約，梁之武帝元帝簡文帝吳均王金珠，陳之陳後主江總張正見等，他們的作品，現在載于郭茂倩樂府詩集，有多至六十首的，（如陳後主）可歌唱的正多咧！我們不信，只要把陳沙門知匠作的古今樂錄，細心研究一下（這書失傳，現有馬國翰玉函山房輯佚本，可惜不全，）我很望有人出來重輯，因爲這是一部研究兩晉六朝樂府，

頂重要的參考書）便知道了。如陸機的作品中有鞠歌行順東西門行上留田行秦山行梁甫吟等。古今樂錄曰：——

王僧虔技錄平調有鞠歌行今無歌者。

又順東西門行今不歌。

上田留行今不歌。

秦山行今不歌。

梁甫吟行今不歌。

雖然兩晉的樂府，或由漢魏傳到晉代的樂府，到了陳朝已很多不可歌了。然反一面說，在晉代卻實在是可以歌得無疑。并且陸士衡的文賦，末文歸結到「被金石而德廣，流管絃而日新，」可見他決不是一個不懂「音樂的文學」的人，他的樂府按太平御覽卷五百七十二引古今樂錄云：「晉宋以後歌曲有百年歌，晉王道冲陸

機並作」可見就在陳朝還有未曾失傳的曲子在呢？復次如石崇，他的樂府有楚妃歎等，案古今樂錄曰：——

「張永元嘉技錄有吟歎四曲，一曰大雅吟，二曰王明君，三曰楚妃歎，四曰王子喬，大雅吟王明君楚妃歎並石崇辭。王子喬古辭，王明君一曲今有歌。大雅吟楚妃歎二曲，今無能歌者」

可見石崇的作品，到了陳朝，還有王明君一曲是可歌的，其餘雖不可歌而在石崇當時卻都是可歌無疑了。舉此類推，可見宋齊梁陳的歌辭，在當時可歌的必然很多。鮑明遠的採菱歌，謝元暉的鼓吹曲，梁武帝的江南弄，簡文帝的烏棲曲，我們都很容易看出牠是可歌唱的，至於王金珠的清商曲，其可歌更容易明白，陳後主的玉樹後庭花臨春樂二曲，據隋書樂志五行志和陳書卷七所載是：「選宮女有容色者以千百數令習而歌之」這種哀豔的曲子，實在替我們樂府詩做一個很光榮的下場。

（雖然這種亡國之音是我所極端反對的。）

我們已苦沒有充分材料去重新發現樂府歌唱的歷史了。我現在只能把已知的事實指出來，使朋友們有一個研究樂府存亡的目標，不過我們要注意的，就是一個時代有一個時代的「音樂文學」時代過去了，便能歌唱前一代的曲子，都算很希罕的事。你看齊書蕭惠基傳云：「自宋大明以來，聲伎之所尚多鄭衛，而雅樂正聲鮮有知者，惠基解音律，尤好三調曲及相和歌，每奏輒賞悅不已」可見魏晉樂所奏曲，到了齊梁，已不很有人唱牠了。今按：——

（一）魏樂所奏的——折楊柳行二曲（一、古辭一、曹丕辭。）度關山一曲（曹操辭）薤露一曲（同上）蒿里一曲（同上）對酒一曲（同上）卻東西門行一曲（同上）步出夏門外二曲（一、操一、曹叡辭）短歌行（丕）

(二)魏晉樂所奏的——江南一曲(古辭)東光一曲(古辭)雞鳴一曲(古辭)烏生一曲(古辭)平陵東一曲(古辭)陌上桑一曲(古辭)王子喬一曲(古辭)善哉行八曲(古辭一曲,操三曲,丕二曲,叡二曲)氣出唱三曲(操)精列一曲(同上)秋胡行一曲(同上)十五一曲(丕)

(三)晉樂所奏的——白頭吟一曲(古辭)西門行一曲(古辭)東門行一曲(古辭)豫章歌一曲(古辭)雁門太守行一曲(古辭)滿歌行一曲(古辭)豔歌何嘗行二曲(一古辭,一丕)。陌上桑三曲(一楚辭鈔,一操,一丕,)短歌行二曲(操)塘上行一曲(同上)燕歌行二曲(丕)苦寒行二曲(一丕,一叡,)煌煌京洛行一曲(丕)櫂歌行一曲(叡)野田黃雀行一曲(曹植

辭）怨詩行一曲（同上）怨歌行一曲（同上）大雅吟一曲
（石崇）王明君一曲（同上）楚妃歎一曲（同上）

就是那『長句長篇斯爲開山第一祖』（王船山語）的大墻上蒿行，據古今樂錄曰：『王僧虔技錄有大牆上蒿行，今不歌。』可見當時也是可歌的了。既發明了歌唱長篇的『頹廢文學』的方法，就自然而然到了六朝，也會知道怎樣去歌唱那長篇的敍事抒情詩，像孔雀東南飛和木蘭辭了，孔雀東南飛實在是音樂文學史上的傑作，但並不是古辭。（請參看吾友陸侃如孔雀東南飛考證見國學月報第三號）樂府中只有他和木蘭辭作敍事體，有始有卒，並且同受的是印度詩人的影響，同可代表六朝時北方民族的『音樂文學』不過他的歌唱方法已經失傳罷了。當時南朝文學除了知名的詩人，尙有許許多多的無名作者，他們在音樂文學上的貢獻，實在大極了，現在我們打開樂府詩集（卷四十四至五十一）的『清商歌辭』來看，

所謂「吳聲歌曲」與「西曲歌」兩種，一種代表江浙一帶的新調，一種代表現在湖北一帶的新調。如子夜歌，子夜四時歌，華山畿讀曲歌，以及西曲歌中的烏夜啼莫愁樂三州歌，也有極悲哀的，也有很濃豔的，但都不能不說是由於眞情流露，我們不要忘記了這種眞情流露的兒女文學，實在是可歌可舞的「音樂文學」，如吳聲曲辭中的前溪歌七首，據郗昂樂府解題曰「前溪歌舞曲也。」又曲歌裏的舞曲更多了。古今樂錄：——

石城樂，烏夜啼，莫愁樂，青驄白馬云：「舊舞十六人。」

襄陽樂三洲歌，採桑度，江陵樂，共戲樂，安東平，那呵灘，孟珠，壽陽樂云：「舊舞十六人，梁八人。」

這自然都是舞曲了。此外還有一種叫做「倚歌。」古今樂錄云：「凡倚歌悉用鈴鼓，無弦有吹。」如青陽度，女兒子，來羅，夜黃，夜度娘，長松標，雙行纏，黃督，平西樂，攀

楊枝，尋陽樂，拔蒲，作蠶絲等，據說都是倚歌，也有在同一曲調之內，或爲舞曲，或爲倚歌的，如孟珠翳樂等是，此外還有如江南弄，採蓮曲，鳳笙曲，游女曲，朝雲曲都有和辭，其可歌唱，也不待詳證而自明了。

我們還要注意齊梁以來文人做樂府的雖然很多，但決不和漢魏相同，並且往往失掉了命題的本意，如烏將八九子但詠烏，雉朝飛但詠雉，雞鳴高樹巔但詠雞，諸如此類的很多，甚至有連本題都弄錯的，如相府蓮誤爲想夫憐，楊婆兒誤爲楊叛兒（參攷蔡寬夫詩話）可見漢魏樂府到了六朝已全成了不可解了。因爲漢魏有漢魏的樂府，六朝有六朝的樂府，那些文人們不是沒有樂府但凡是模倣舊題的，便沒有什麼價值。那有價值的，反在於無名詩人謳唱出來的「淸商歌辭」，這一點是很重要的。然南朝的「淸商歌辭」到了隋唐，也漸漸成了不可解了。所以隋平陳後，文帝獲之，喜他的節奏，說道：「此華夏正聲也」（吳萊曰：世所謂華夏正聲，蓋俗樂也，）

爲立淸商署，叫做「淸樂。」隋亡以後，失傳的自然不少，然在武后時還有六十三曲，到後又只剩得四十四曲，連有聲無辭的都包括在內了。樂府詩集卷四十四記載淸商歌辭的末運道：——

「長安已後，朝廷不重古曲，工伎寖缺，能合於管絃者，唯明君楊伴驍壺春歌秋歌白雪堂堂春江花月夜等八曲，自是樂章訛失，與吳音轉遠，開元中劉貺以爲宜取吳人使之傳習，以問歌工李郎子，郎子北人學於江都人俞才生。時聲調已失，唯雅歌曲辭，辭典而音雅，郎子亡後，淸樂之歌遂闕。」

淸商歌辭之自然歸於消滅，正是唐代詩歌代興的時代了！

六

依沈括夢溪筆談所說：「唐天寶十三載，以先王之樂爲雅樂，前世新聲爲淸樂，

合胡部者爲宴樂（卽燕樂）」可見唐代的『音樂文學』都包括於這三組內了。可是事實上却只有「燕樂」一種，可以代表時代，所謂「雅樂」「清樂」都成了「遺形物」了。尤其的是「雅樂，」凌廷堪燕樂攷原卷六引白香山立部伎詩自注云：『太常選坐部伎絕無性識者，退入雅樂部』雅樂到此，還成個什麽東西呢？「清樂」卽清商歌辭牠的末運，我在前面已經說過了。因爲他是應六朝的時代而產生，所以在六朝視的『平民的』「進化的」「抒情的」音樂，到了唐代却變成了「貴族的」「因襲的」「古典的」了。於是而「清樂」破產，新的『音樂文學』也應之而產生，在絃索方面叫做「燕樂，」在文學方面就是所謂律，絕等詩了。

「燕樂」是什麽？按宋史樂志說：「唐貞觀增隋九部爲十部，以張文收所製歌名燕樂，而被之管絃，厥後至坐部伎琵琶曲盛流於時。」（通典坐部伎卽燕樂，以琵琶爲主，故謂之琵琶曲。）可見燕樂是原於琵琶而有，自從龜茲琵琶傳到中國，才有

唐代的歌詩發生，所以凌廷堪燕樂考原說：「燕樂卽蘇祗婆琵琶之四均二十八調也。」「隋書音樂志明云鄭譯用蘇祗婆琵琶弦柱相引爲均，遼史樂志又云二十八調不用黍律，以琵琶弦叶之，則燕樂之原出於琵琶可知，……故唐志燕樂之器，以琵琶爲首。宋志亦云坐部伎琵琶曲盛流於時，皆其證也。」（本書爲研究唐宋音樂史的重要參考，有粵雅堂叢書本，校禮堂集本）因爲唐代的燕樂是以琵琶爲主，所以唐代歌詩也都是用琵琶來演奏，最可注意的，就是「霓裳羽衣曲」了。燕樂考原卷一根據於馬令南唐書知道霓裳羽衣亦以琵琶爲主，白樂天琵琶行云：「初爲霓裳後六么」，可見不是孤文單證了。然唐代音樂除了看重琵琶外，還兼重笛，笛也是從外族傳來的，唐人把他來演奏折楊柳曲（胡仔漁隱叢話後集卷四云李太白春夜洛城聞笛曰「誰家玉笛暗飛聲，散入春風滿洛城，此夜曲中聽折柳，何人不起故園情。」杜少陵吹笛詩：「故園楊柳今搖落，何得愁中曲盡生。」王之渙云：「羌笛何須

怨楊柳，春風不度玉門關。」皆言折柳曲也）又李太白清平樂調三章，黎園弟子撫絲竹，李龜年歌之，明皇親調玉笛以倚曲每曲遍則遲其聲以媚之，可見笛在唐代歌詩上的大用處了。其次就是胡琴，腔說云：「商玲瓏餘杭歌者，白樂天作郡日，賦詩與之云：「罷胡琴，掩秦瑟，玲瓏再拜歌初畢，誰道使君不解歌，聽唱黃雞與白日，……玲瓏玲瓏奈老何，使君歌罷汝還歌。」一時元微之在越州，厚幣邀至月餘，使盡歌所唱之曲，作詩送行，兼寄樂天云：「休遣玲瓏唱我辭，我辭多是別君詩。」」可見商玲瓏所唱的是元白的詩，而唱詩所用的樂器，却是胡琴與秦瑟了。然無論唐代燕樂用來演奏的是琵琶也好，笛也好，胡琴也好，總之都是直接間接從龜茲輸入這在「音樂的文學史」上，實在是一個大轉機。

我們要知道唐代歌詩的黃金時代，須先知道這時音樂的背景，雖然唐代的音樂，在中國沒有留傳下來，但因爲有一種很妙的理由，直到現在「管絃合奏」還留

傳在日本。前幾年日本音樂家田邊尙雄氏在北京大學第二院演講「中國古代音樂之世界的價値」（參東方雜誌第二十卷第十號演講錄）他告訴我們所以能留傳到如今的原因，是因爲在以前的一千二百年至九百年之間，中國長於音樂的人到日本去，就把他們所擅長的音樂傳給子孫，兼以日本皇室向來是用中國音樂的，就是現在行大典禮時，還演奏唐太宗作的「太平樂」所以那唐代音樂皇室世世供養在那裏，故能流傳到如今。還有最使我們驚異的，就是現在奈良東大寺正倉院中藏着許多唐代的樂器，尙未損壞，并且還有樂譜亦與唐代相同。在正倉寺中保存着，樂譜的紙大部分已破爛了。字也模糊不清了，但還有許多可以看出的，而且現在宮內省奏樂之人演奏時，也就用着唐代的譜，只有一層，就是現在日本演奏人數和樂器都不如唐時之多，唐時音樂的演奏有五百至七十人，日本現在演奏時不過三十至五十人。最後田邊尙雄氏還說到：唐代的音樂簡直是把當時各文明國的音

樂併合而造成的，可說到現在止，最當得起世界音樂的名稱的，他的話自然過於張大其辭了。不過無論如何說：唐代音樂的發達是由於西方音樂流傳了進來，這一點却是確切不移的。唐代的音樂在藝術上有與現代歐洲的音樂相比的價值，這話從藝術發展史看去，也似乎是如此。

因爲唐代是新音樂全盛的時代，故有新詩歌產生，這種新詩歌不消說就是當時音樂一體的兩面，所以漁歌樵唱，都自然合於管絃，唐宣宗作詩弔白居易云「童子解吟長恨曲，胡兒能唱琵琶篇。」而自作數十曲，流傳民間，這就可見有唐一代的風氣了，並且唐人燕集必賦詩，推一人擅場。（漁隱叢話後集卷五引）我們囘想開元盛日，王之渙高適王昌齡詩句流播旗亭，這就是再好沒有的例了。不過唐代的詩，雖都可歌唱，而這種歌唱的故事，留傳到現在的，只有王灼碧雞漫志可考見一些，此外就只有宋計有功的唐詩紀事（有四部叢刊景明本）或可供我們參考：——

（其一）李嶠汾陰行云：「自從天子向秦關，玉輦金車不復還，珠簾羽蓋長寂寞，鼎胡龍髯安可攀，千齡人事一朝空，四海爲家此路窮，雄豪意氣今安在？擅場宮館盡蒿蓬。路逢古老長歎息，世事回環不可測，昔日青樓對歌舞，今日黃埃聚荆棘。山川滿目淚沾衣，富貴榮華能幾時，不見只今汾水上，惟有年年秋雁飛。」天寶末明皇乘春登勤路樓，令梨園弟子歌數闋，有唱至富貴榮華能幾何以下四句，帝春秋衰邁，問誰詩，或附李嶠，因凄然涕下，遽起曰：嶠眞才子也，及其年幸蜀，登白衛嶺，覽眺良久，又歌是詞，復曰：嶠眞才子也，高力士以下揮涕久之。（卷十）

（其二）李益受降城聞笛詩云：「迴樂峯前沙如雪，受降城下月如霜，不知何處吹蘆管，一夜征人盡望鄉。」教坊樂人取爲聲樂度曲。（卷三十）又武士衡善爲五言，好事者被之管絃。（卷三十三）又穆宗時嬪御多誦

元稹歌，宮中號為元才子。（卷三十七）

（其三）湖州崔芻言郎中初為越副戎，宴席中，有周德華者劉採春女善歌楊柳枝詞，所唱十九篇皆名流之詠。騰邁郎中一首云：——（卷四十九）

三條陌上拂金羈，萬里橋邊映酒旗，
此日令人腸欲斷，不堪將入笛中吹。

賀知章祕監一首云：——

碧玉裝成一樹高，萬條垂下綠絲絛，
不知細葉誰裁出，二月春風似剪刀。

楊巨源員外一首云：——

江邊楊柳麴塵絲，立馬煩君折一枝，
唯有春風最應惜，殷懃更向手中吹。

劉禹錫尚書一首云：——

春江一曲柳千條，二十年來舊板橋，

曾與美人橋上別，恨無消息到今朝。

韓琮舍人二首云：——

枝裊芳腰葉鬬眉，春來無處不如絲。

灞陵原上多離別，少有長條拂地垂。

又曰：——

梁苑隋堤事已空，萬條猶舞舊春風，

那堪更想千年後，誰見楊花入漢宮。

又如李嶠詩云。「唯言七襄詠，流入五絃歌」；白樂天對酒詩云：「相逢且莫推辭醉，聽唱陽關第四聲。」似此例極多，所以全唐詩附錄很直截告訴我們道：「唐人

樂府原用律絕等詩什和聲歌之，」因爲唐代律絕本都是用來演唱，所以到了宋代，雖詩體漸不入歌的時候，而冷齋詩話載黃山谷論詩尙且說「比律呂而可歌，列干戚而可舞，是詩之美也。」

然詩到宋代已不可歌唱了！並且宋人專意於詞，詞就是宋人的樂章，所以常常把歌詞的方法歌詩。如渭城朝雨，元來演爲三疊，而在宋代歌者却只有再疊了，（參演隱叢話前集卷二十四）並且把右丞絕句歌入小秦王，（同上後集卷九）可見唐詩原來唱法到此已全然改頭換面了。全然詞化了。詞化的痕迹，在宋胡仔漁隱叢話後集卷三十九記載得最清楚，現在卽引他的話作結束：——

「苕溪漁隱曰：唐初歌舞辭多是五言詩或七言詩，初無長短句，自中葉以後，至五代漸變成長短句，及本朝則盡爲此體，今所存止瑞鷓鴣小秦王二闋是七言八句詩，幷七言絕句詩而已。瑞鷓鴣猶依字易歌，若小秦王必須

雜以虛聲乃可歌耳。其詞曰：「碧山影裏小紅旗，儂是江南踏浪兒，拍手欲嘲山簡醉，齊聲爭唱浪婆詞，西興渡口帆初落，漁浦山頭日未欹，儂送潮回歌底曲，樽前還唱使君詩。」此瑞鷓鴣也，「濟南春好雪初晴，行到龍山馬足輕，使君莫忘霅溪女，時作陽關腸斷聲，」此小秦王也，皆東坡所作」

七

納蘭成德淥水亭雜識云：「自五代兵革，中原文獻凋落，詩道失傳而小詞大盛，宋人專意於詞，實爲精絕，詩其塵飯塗羹，故遠不及唐人。」把這話來批評宋詩，實在再好也沒有了。宋人本不知詩而強做詩，所以做出來，不是尖新，就是生硬，不是蕭索，即是頹唐，而且就詩體來論，也只會做韻，不會做詩，最可笑的就是所謂「集句」了。王安石集句多至數十韻，東坡所謂「退之驚笑子美泣，問君久假何時歸，」就是很

譏笑他們的話，而且詩到宋人，完全是無病呻吟了，遯齋閑覽有一段很有趣的故事，「李廷彥獻百韻詩於一達官，其間有句云：舍弟江南沒，家兄塞北亡。達官惻然傷之曰：不意君家禍重併如此，廷彥遽起解曰：實無此事，但圖對屬親切。」這就是宋詩的活寫眞了，就是所謂蘇黃范陸四家似乎好些，但也不如他的詞能彀代表時代。陸放翁跋花間集說得好：「宋五代詩愈卑而倚聲輒簡古可愛，能此不能彼，未可以理推也，」其實何嘗不可以理推呢？一個時代有一個時代的新音樂，即一個時代有一個時代的新文學，所以詩歌之所以代變，實在有不得不變的趨勢。樂府不得不變而為律絕，律絕也不得不變而為詞了。

我們要知道詞與詩的區別，須先曉得唐宋音樂的區別，蔡寬夫詩話云：（漁隱叢話前集卷十六引）

「近時樂家多為新聲，其音譜轉移，類以新奇相勝，故古典多不存，頃見一

教坊老工言：惟大曲不敢增損，往往猶是唐本，而絃索家守之尤嚴，故言涼州者謂之「護索」，取其音節皺雄，言六幺者謂之「轉關」，取其聲調閑婉，元微之詩云，涼州大遍最豪嘈，錄要散序多攏撚。「護索」「轉關」豈所謂豪嘈攏撚者邪？唐起樂皆以絲聲，竹聲次之，樂家所謂細抹將來者是也。故王建宮詞云：琵琶先抹綠腰頭，小管丁寧側調愁，近世以管色起樂，而猶存細抹之語，蓋沿襲弗悟爾」。

由這「音譜轉移類以新奇相勝」這十個字看起來，便可見律絕怎樣變詞的痕迹了。朱子語錄論詩道：「古樂府只是詩，中間却添許多泛聲，後來怕失了泛聲，逐一添個實字，遂成長短句，今曲子便是。」全唐詩附錄曰：「唐人樂府原用律絕等詩，雜和聲歌之，其並和聲作實字，長短其句以就曲拍者爲塡詞，」可見詩之變詞，完全爲的音樂關係，唐起樂通是絲聲，五代宋就以管色起樂，這或者在詩詞交接處，有很

大的作用，也未可知。

曉得詞是詩體的一個進化，便知道詞也是可歌唱的了。愈樾詞律序曰：「唐書藝文志經部有崔令欽教坊記一卷，其書羅列曲調之名，自獻天花至同心結，凡三百三十有五，而今詞家所傳小令，如南歌子浪淘沙長調蘭陵王入陣樂其名具在焉。唐志列之樂類，以此知今之詞，古之樂也。」其實詞在晚唐只算詩之變體，如浪淘沙楊柳枝漁父詞唐人仍載入詩集，所以眞正新的「音樂文學」——詞——的成立，仍不能不推五代宋時代，詞到南唐二主，這時才眞是變舊聲作新聲了。徐釚詞苑叢談記道：

「唐主嘗製小詞云，曾宴桃源深洞，一曲舞鸞歌鳳，長記別伊時，和淚出門相送，如夢如夢，殘月落花烟重，此莊宗自度曲也。又古今詞話云：後唐莊宗修內苑掘得斷碑中有三十二字。莊宗使樂工入律歌之，名曰宴桃源一名憶仙姿」

這就是詞在音樂上成功的時代了。自此以後，由北宋到南宋，引而伸之，至於一腔數十百字，有所謂「側犯」「二犯」「三犯」「四犯」比前更進化了。一直到元遺山所有的詞，都是可以歌唱的。我們現在只要打開徐釚的詞苑叢談或張宗橚的詞林紀事一看，隨手可得許多的實證，來證明這一句話，現在即把我搜集所得的錄之：

（其一）道山詩話晏文獻公爲京兆辟，張先爲通判，新納侍兒，公甚屬意，先能爲詩詞，公雅重之，每張來令侍兒出侑觴，往往歌子野所爲之詞。

（其二）后山叢談文元賈公居守北都，歐陽永叔使北還，公預戒官妓辦詞以勸酒，妓唯唯，復使都廳召而喩之，妓亦唯唯，公怪歎以爲山野，旣燕，妓奉觴歌以爲壽，永叔把盞側聽，每爲引滿，公復怪之，召問所歌皆其詞也。

（其三）後山詩話云：柳三變游東都南北二巷，作新樂府骫骳從俗，天下

詠之，遂傳禁中，宋仁宗頗好其詞，每對酒必使侍妓歌之再三，三變聞之，作宮詞醉蓬萊，因內官達後宮，且求其助，仁宗聞而覺之，自是不復歌此詞矣。

（其四）古杭雜記云：太學鄭文，秀州人，其妻孫氏寄憶秦娥詞云：花深深，一鉤羅襪行花陰，行花陰，閒將柳帶，試結同心。日邊消息空沉沉，畫眉樓上愁登臨，愁登樓，海棠開後望到如今。一時傳播，酒樓妓館皆歌之。

（其五）硯北雜志云。小紅，范成大青衣也。有色藝，成大請老，姜夔詣之，一日授簡徵新聲，夔製暗香疏影兩曲，成大使二妓歌之，音節清婉，成大尋以小紅贈之，其夕大雪，過垂虹，賦詩曰：「自喜新詩韻最嬌，小紅低唱我吹簫，曲終過盡松陵路，回首烟波十里橋。」夔喜自度曲，吹洞簫，小紅歌而和之。

（其六）古今詞話云：辛稼軒守南徐，日每命侍姬歌其所作賀新涼，自誦其中警句：「我見青山多嫵媚，料青山見我應如是；」與「不恨古人吾不

見，恨古人不見吾狂耳；」歌竟拊髀自笑，顧問座客何如？既而作永遇樂「千古江山英雄，無覓孫仲謀處，」特置酒招客使妓按歌自擊節。

（其七）劉改之過作唐多令云：「蘆葉滿汀洲，寒沙帶淺流，二十年重過高樓，柳下繫船猶未穩，能幾日，又中秋。黃鶴斷磯頭，故人曾到否？舊江山都是新愁，欲買桂花同載酒，終不似少年遊，」劉此詞楚中歌者競唱之。

（其八）鐵圍山叢談云：宣和初，燕樂初成，八音告備因作徵招角招，有曲名黃河清慢者，音調極韶美，晁次膺作此詞時，天下無問邇遐大小雖偉男髫女皆爭唱之。

（其九）西秦張叔夏玉田詞云：沈梅嬌杭妓也，忽於京都見之，把酒相勞苦，猶能歌周清眞意難忘，台城路二曲因屬余記此事，詞成以素羅帨書之。

（其十）京師城外萬柳堂亦一宴遊處也，野雲廉公一日於中置酒招疏

齋盧公松雪趙公同飲，時歌兒劉氏名解語花者，左手折荷，右手執杯，歌小聖樂云：「綠葉陰濃，徧水亭池閣趁涼多，海榴初綻，朵朵蹙紅羅，乳燕雛鶯弄語，對高柳鳴蟬相和，驟雨過，似瓊珠亂撒，打遍新荷。人生百年有幾，念良辰美景休放虛過，富貴前定，何用苦張羅。命友邀賓賞飲芳醑，淺斟低歌且酩酊，從教二輪來往如梭。」（右調元遺山製）

由上舉例，可見詞是可歌無疑了。作詞而不可歌，即如東坡，說者謂其「詞雖工而多不入腔，正以不能唱曲」（漁隱叢話卷四十三引）其實蘇詞并非絕對不可唱，只是曲子中縛不住耳。宋翔鳳樂府餘論說得好：「人謂蘇詞多不諧音律，則以聲調高逸，驟難上口，非無曲度也。（原註如今日俗工不能度北西廂之類。）」又說：「山谷詞尤俚，絕不類其詩亦欲便歌也」可見作詞必可歌，唱然後才算大家。但詞既可歌，就自然應有「歌錄」和「樂譜」了。然詞之歌錄流傳到現在的，只有「草堂

詩餘」一書，宋翔鳳樂府餘論說：「詞分小令中調長調者，以當筵作伎，以字之多少，分調之長短，以應時刻之久暫（原注如今京師演劇分小齣中齣大齣相似）草堂一集，蓋皆以徵歌而設，故別題春景夏景等名，使隨時即景，歌以娛客，題吉席慶壽，更是此意，其中詞語間與集本不同，其不同者恒平俗，亦以便歌，以文人觀之適當一笑，而當時歌伎，則必需此也。」至於詞之舊譜能流傳到現在的，也只有「白石道人歌曲」一書（彊村叢書本附張文虎舒藝堂餘筆）張文虎說：「宋人詞集存於今者，惟張子野柳耆卿分箸宮調，其有旁譜者，惟堯章此集耳。」並且張叔夏詞源說他父親斗南有寄閒集旁綴音譜，現在也失傳了。所以白石的詞譜十七支可算吉光片羽，在我們講「音樂文學史」的，實在是最重要的參考書，現在即將白石的暗香曲譜列後，給朋友們大家研究一下：——

暗香仙呂宮

么夂り丂　ム一么フ夂　りフりろ　ム一么人　么フマ夕夕ろ多

舊時月色．算幾番照我，梅邊吹笛．吹起玉人．不管淸寒與攀摘．

么一ろ夂歹夕　フム人么与マ才　ム一么フ么多り　夂一丂りろ

何遜而今漸老，都忘却春風詞筆．但怪得竹外疏花．香冷入瑤席．

りろ　么フ夂　フ丂夂り夂　一フり丂　ム一么人　么丂マ与夂ろ

江國．正寂寂，嘆寄與路遙；夜雪初積．翠尊易位．紅萼無言耿相

才　么一ろ夂歹多　フし人么丂マ才　ム一么フ么夕　り夂丁丂

憶．長記曾攜手處．千樹壓西湖寒碧．又片片吹盡也，幾時見得．

(註)這個旁譜，寫的是當時俗字，舒藝堂餘筆案古今譜法合作「ム」，亖四幷作「マ」，下一並作「一」，上作「么」，勾作「し」，尺作「人」，王工作「工」，凢凡作「り」，六作「夂」，上五並作「ろ」，上五作「ろ」」陳澧聲律通考卷十說：「姜堯章

塡詞及自製曲，每字不注律呂，而注當時俗字，以朱子琴律說及詞源考之，可由俗字而得當時字譜，由當時字譜而得律呂，又以其宮調考之，可由律呂而得其宮商，又由宮商而得之工尺……此已不啻重譯而通矣，而一曲之中，俗字尙有不可識者，』可見我們現在研究姜譜，也是很不容易的事了。雖然戴長庚律話以不可識者爲拍，但這話在陳蘭甫已疑其靠不住，所以我們在現在要想按譜唱詞，而詞譜法旣已亡佚，詞也畢竟不可唱了。我們雖也可以學吳梅先生的辦法，於無法之中想得一個捷徑，就是『兩宋舊譜旣不可復，姑以歌曲之法歌詞，』（見國學研究會演講上第一集頁二十一）這雖然比諸空談音呂的好得多，但旣非宋人的本來唱法，自也不便說所唱的就是『詞』了。幷且詞之變曲，正當『詞』體漸不入歌的時候，可見『音樂的文學，』古今遞傳，宋詞到了金元時代也不得不變而爲曲了。

八

「曲」何以到了元時便會發達呢？王弇洲說：——

「宋未有曲也，自金元而後，半皆涼州豪嘈之習，詞不能按，乃爲新聲以媚之，而一時諸君如馬東籬貫酸大王實甫關漢卿張小山喬夢符鄭德輝宮大用白仁甫輩咸富有才情，兼喜音律，遂擅一代之長，所謂宋詞元曲信不誣也。」

這就是北曲的起源了。可見曲之發生和當時音樂界之變動極有關係，因爲金元所用胡樂，是舊詞所不能合奏的，所以才有更造新聲的必要，最初創立這一體的，大概就是董解元的西廂了（鍾嗣成錄鬼簿卷上云董解元大金章宗時人以其創始，故列諸首）這一部西廂在元明時代還有人知道唱牠，錄鬼簿卷下云：「胡正臣

杭州人與志甫存甫及諸君交遊，董解元西廂記自吾皇德化至於終篇悉能歌之，」又焦循劇說卷二引筆談云「董解元西廂記曾見之盧兵部許，一人援絃，數十人合座分諸色目而遞歌之，謂之磨唱，盧氏盛歌舞然一見後無繼者，」可見絃索西廂的唱法，流傳也算很久了。解元以後元人雜劇有五百三十五本，到了明代就只剩得二百五十種了。這二百五十種當中，可以歌唱的，一定極少，我們看明何元朗曲論便知道了。如說「鄭德輝雜劇，據太和正音譜所載總十八本，然入絃索者惟㑳梅香，倩女離魂，王粲登樓三本，今教坊所唱率多時曲，此等雜劇古詞皆不傳習，三本中獨㑳梅香頭一折點絳唇尚有人會唱，至第二折驚飛幽鳥，與倩女離魂內人去陽台，王粲登樓內塵滿征衣，人久不聞絃索中有此曲矣。」直到現在，這三本什劇，仍保存在臧懋叔元曲選裏，但有誰知道唱牠呢？可見北劇之亡，實亡於明代時曲手裏，這就是所謂「南曲」了。曲論又說：「余家小鬟記五十餘曲，而散套不過四五段，其餘皆金元人

雜劇也。南京教坊人所不能知。老頓言頓仁在正德爺爺時隨駕至北京，在教坊學得，懷之五十年，供筵所唱皆是時曲，此等辭並無人問及，不意垂死遇一知音」由他的話，雜劇的歌唱，豈不是幾乎成了絕學嗎？這時南曲盛行一時，倒是元人南戲，可歌唱的還多些。曲論說：「南戲自拜月亭之外，如呂蒙正紅粧豔質，喜得江名遂。王祥內夏日炎炎，今日個最關情處，路遠迢遙。殺狗內千紅百翠，江流兒內崎嶇天路，賒南西廂內團團皎皎，巴到西廂，翫江樓路花底黃鸝，子母寃家內東野翠煙消，詐妮子內春來麗日長，皆上絃索，此九種即所謂戲文，金元人之筆也」因為北曲不諧於南耳，所以東南文人，又稍稍復變新律，纔有所謂「南曲」發生，南曲雖起始於荊（荊釵記）劉（白兔記）拜（拜月亭）殺（殺狗記，）實大備於明代，本來是「雜劇時代」一變而為「傳奇時代」了。本來宜於和歌的，這時却便於獨奏了。然明時雖有南曲，却用絃索官腔，直到嘉隆間崑山出了一個魏良輔，才漸漸改換舊習，於是而南曲才

和北曲截然分開，北曲的絃索也變成了南曲的鼓板，這就是所謂「崑腔」了。當時南曲也有好幾個派別，據徐文長南詞敍錄則有「弋陽腔」「餘姚腔」「海鹽腔」等等。然就中只有「崑山腔」是最有影響的。他說：「惟崑山曲止行於吳中，流麗悠遠，出乎三腔之上，聽之最初蕩人，……此卽舊聲而加以泛豔者也。」這種泛豔的崑山腔出來，把弋陽餘姚海鹽都打倒了。梁伯龍所作浣沙記至傳海外，王元美詩云：「吳閶白面冶遊兒，爭唱梁郎雪豔詞」可見崑曲盛行的狀況了。崑曲既行，於是天下才有清音，對於舊日北曲的南曲，不得不算一大進化了。

到了清代，傳奇的作品，更比前代多了好些，如尤悔菴毛西河吳梅村袁於令孔尙任洪昉思李笠翁蔣苕生，他們的作品都是可以拏來演奏的，我們現在只要打開支豐宜的曲目表一看，便知清代的傳奇有五百五十餘本，雜劇還不在內，可見清代文學本應該把傳奇來代表時代了，我們不信，請讀一讀「可憐一夜長生殿斷送功

名到白頭。」（見李調元雨村曲話卷下）和「一曲方成傳樂府，十千隨到付纏頭。」（見梁廷枏曲話卷三）之句，便知清代戲曲有怎樣的價值了。不但長生殿西樓記和桃花扇如此，就是李笠翁的曲，也都可以排演，雨村曲話卷下云：「李漁音律獨擅，近時盛行其笠翁十種曲，世多演風箏誤，其奈何天曾見蘇人演之。」我可以大胆說一句話：傳奇在清道咸以前，實在是一種「音樂文學，」也就是「平民文學，」直到光宣之間，曲的唱法才漸漸無人知道，于是傳奇變成「貴族文學，」也漸漸不可歌了。

近人胡適之先生在文學進化觀念與戲劇改良一篇，主張「廢曲用白，」這實在是由傳奇變爲白話詩的一大關鍵，但是現在的白話詩呢？還不能被之管絃，於是詩一變而爲文章之事，作者竟可不知律呂是什麼。平心講起來，這實在和近來歐洲文學家之極力主張文藝之音樂化的思潮，恰恰相反，並且和我從歷史研究的結果，

也不相符合。所以這種不可歌唱的白話詩，在中國文學的進化線上是不能存在的，是沒有歷史的根據的，我們應該鼓着勇氣去創造一種可以歌唱的「白話詩劇」

我在前著「音樂的文學小史」（百六八十）很大胆地宣布我們的文學革命主張，是：——

「用現代的白話，建設比崑曲更進一層的「詩劇」，并且這種「詩劇」是可歌唱的，並且平民都可以歌唱的。」

我祝中國的文藝復興！我祝未來的「音樂化文學」出世於今日！

記楊慈湖的學說

——一個唯我主義者的哲學——

這次講演，並不是要替楊慈湖先生爭一個哲學史上的地位，實在這對于大家他有個好處；就是在這「書本子教育」底下，應該有這種極端的「唯我主義」去提醒。他所謂現代的學校，都是用外鑠的方法，來摧殘「自我」——「個性」。但楊慈湖却很大胆地告訴我們：「當下便是」；眞知識是不靠書本，不靠知識得來的。只要我們能認識我們的「自我」，極力尊重我們「自我的表現」，這便是學問，此外再講什麽學問，都是支離了。他的學說，自然很偏激，但這種偏激的學說，正是我們的「對證藥」。並且慈湖的學說，除了在宋元學案卷七十四「慈湖學案」裏載了兩

篇以外大家都也很難有看他的機會了。他最重要的著作，—楊氏易傳慈湖遺書—都只有四庫全書還保存着。我因爲很喜歡慈湖的思想，所以曾拏來研究一下。雖然我也不是慈湖學說的主張者，但至少我也是慈湖學說的說明者。

慈湖一生的事迹，在宋元學案上已經說過，請大家參看好了。我現在所要講的，只是「提綱絜領」把他的「唯我主義」略述一回，或者大家說我千言萬語，只在乎使大家囘頭來認識「自我」，那末這樣說更好了。

一　我知主義

本來陸象山先生對于「讀書窮理」已經認爲一種「支離事業」，所以對于朱子一派求知識的方法，很是反對。他自己說：「學苟知本，六經皆我註脚」他所謂「本」，就是自己的「心」。認得這個心時，便我就是六經了，六經就是我了！所以

在朱子一派講求知識的方法，是要「卽物而窮其理」是要「今日格一物，明日格一物」而在象山語錄則直截了當地說：「格物者格此而已，…不然，所謂格物，末而已矣。」這個「此」也就是自己的「心」。所以象山哲學的方法，是偏于內觀的，直覺的；到了楊慈湖越發超于極端了。他在易傳裏說：——

「天行之所以剛健運化而無息者，其行其化，何從而始乎？始吾不得而知也，始吾不得而思也。無聲無臭，不識不知，無思無爲，我自有之。」

「此不可以言語解也，不可以思慮得也。故孔子曰何思何慮。」

又已易說：

「此非心思之所能及也，非言語之所能載也；我之所自有也，而不可知也，不可識也。」

因爲最根本的原理，是只能以直覺證會的，所以用不着「心思」，用不着「言

語。」換句話說，就是用不着一切的知識。所以只能自知自證，卻不能把那所知所證的來告人。所以說：——

「知則不知，不知則知；知則亂則昏，不知則淸明，則無不知。孔子曰：吾有知乎哉？無知也。文王不識不知，順帝之則。子貢以爲多聞而識之，聖人以爲非。孔子又曰：天下何思何慮。」（先聖天訓六）

「知之者自知也，不可以語人，所可得而語人者曰：吾無行而不與二三子者而已，終不可得言也。曰：吾有知乎哉？無知也而已，實無得以告人也。何爲其然也？尙不可得而思也，矧可得而言也？尙不可得而有也，矧可得而知也？」（己易）

這是很澈底的「我知主義」了！

二　唯我主義的宇宙觀

由着「我知主義」出發的宇宙觀，完全是一種「主觀的唯心論」以爲宇宙都是從我心變見出來的。宇宙只是一個心，宇宙也只是一個我，所以易傳說：——

「于是而忽覺焉，則天在我矣。雲之所以行者我也；雨之所以施者我也；而人不自知。」

「天吾之高，地吾之厚，日月吾之明，四時吾之序，鬼神吾之吉凶。⋯⋯天象地法，鳥獸之文，地之宜，與凡在身及在物，皆在乎此心光明之中。」

又先聖大訓第十三說：——

「天地自我而生，四時自我而變，萬物自我而成，鬼神自我而行，九州四海八蠻自我而安。」

他在已易說得更痛快了：——

「易者已也，非有他也。以易爲書，不以易爲已不可也，以易爲天地之變化，不以易爲已之變化不可也。天地我之天地，變化我之變化，非他物也，私者裂之，私者自小也。」

「天者吾性中之象，地者吾性中之形，故曰在天成象，在地成形，皆我之所爲也。」

「天下被日月之明照，而不知其自我也。天下霑雨露之澤，而不知其自我也。天下畏雷霆之威，而不知其自我也。日夜行乎我己之中，而以爲他物也。」

這種極端澈底的「唯我主義的宇宙觀，」在中國哲學史上實在沒有第二個比得上他。他所謂「天地自我出，自餘何足言」；——楊慈湖本着他直覺所認識的眞我實

在和宇宙是一個東西。天上地下，都只有我，那末我爲什麽不把我的「眞我」充分實現他呢？

三 唯我主義的人生觀

在這裏我們應該知道慈湖之所謂「我」，是「眞我」而非「假我」。假我是分別的我，我們若于範圍形體之內，執着這血肉纍然的東西，以爲這就是我了，那何異把天地一般大的「我」自己看得小了。所以慈湖意思，要實現「眞我」必須洗滌「假我」，把「假我」洗得乾乾淨淨，那時「眞我」也自然顯出了。所以慈湖在人生觀上有絕四記一篇，單道擬棄「假我」的道理：

「何謂我？我亦意之我，意生故我立，意不生我亦不立。自幼而乳曰我乳，長而食曰我食，衣曰我衣，行我行，坐我坐，讀書我讀書，仕宦我仕宦，名聲我名

聲，行藝我行藝。牢堅如鐵，不亦如塊，不亦如氣，不亦如虛，不知方意念未作時，洞然寂焉，无尙不立，何者爲我？雖意念既作，至于深切時，亦未嘗不洞然寂然，无尙不立，何者爲我？蓋有學者自以爲意必固我咸無，而未免乎行我行，坐我坐，則何以能範圍天地，發育萬物？……」

所以楊慈湖一方面是「眞我」的極端主張者，一方面是「假我」的極端犧牲者。犧牲得「意必固我」的我，便自從狹窄的「假我」裏拔身出來，而與天地同流也。所以凡實現「眞我」的人，他的心都是虛豁豁地和天地同其範圍；我的一舉一動都和天地一般。慈湖形容這個境界最妙：——

「日用平常，變化云爲，如四時之錯行，如日月之代明，如鑑中萬象，實虛明而無所有。」（臨安學記）

「此心虛明無體，洞照如鑑，萬物畢見其中而無所藏。」（照臨記）

他的話雖然很容易惹起人的誤會，但他本意實不過形容「眞我」實現時之無我的景象而已。能夠把「假我」全然撤去，好比洪爐點雪一般，這時活潑潑地與天地萬物通爲一體，何者不是「眞我」？何者不是眞我的實現？所以易傳說：——

「有毫髮私意，有毫髮意必固我者，皆不免于人爲，非應乎天。……誠能休而遂止，一聽天命之如何，則其行也天，其止亦天也，皆天，而不以人爲參焉，則不失其本有之天性矣。」

能夠一舉一動，都能自然隨感而應，而不起一些意念，那末純任自然，直心而往，都沒有不恰好的了。好比下面一個例：「孔子哭顏淵至于慟，從者曰：子慟矣。曰：有慟乎？則孔子自不知其爲慟，而不知正含無思無爲之妙。」（易傳）可見一任自然，其所應無不自然合理。人們只怕的是不肯率性而行，如肯率性而行，則自朝至暮，動作施爲，何者不是善的。因此慈湖便極力主張性善的學說，在先聖天訓第十說得好：——

「人性有善而無惡，此心本清明無滓，因物有遷而動乎意，故流入于意，惡非清明性中本有之物也。」

並且更進一步，主張心卽是神，神卽是心。他說：

「聖人遇于一哀而出涕，猶天地之變化，四時之錯行，陰陽寒暑不無過差；而皆妙也，皆神也，皆不可測也，皆善也。此不可測之神，不惟聖人有之，愚夫愚婦咸有之，而不自知也。」（先聖大訓）

會得那我心本來自善，自正，自無邪，自廣大，自無所不通，隨感而應，而其實澄然寂然，這不是「神」是什麼呢？所以慈湖常常引「心之精神是謂聖」（孔叢子）一句話，來完成他性善的說法。他最喜歡的是孟子所說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」良知良能都是人所本來有的。一任良知良能做去，都自合乎天則。所以慈湖說：「吾目視耳聽，鼻嗅口嘗，手執足運，莫非大道之用。」人心卽

神，人心卽道；所以說：「此心無我，唯有至神」先聖大訓卅一 這種「心卽神」的學說，要人家反身認識你自己的「神」信得自己是神，就上看下看內看外看，宇宙都是神了！

四　唯我主義的禮教觀

楊慈湖既然肯定他自心的「善」，自然主張要把自心的「善」實現出來，一流露出來，這便是「禮」了！他在先聖大訓一書裏，完全發揮這個道理：

「吾心卽禮，奚俟他求？至哉人心之禮乎！心無質體，唯有變化。無作于意，天則自昭，天秩自序，居處自有禮，長幼自辨，三族自和，庶事自序，此豈人爲之所能哉？如四時之錯行，如日月之代明，如星辰之森列。……嗚呼，何其妙也！是人心之所同然，不唯聖賢有之，愚不肖咸有也。」

他又告訴我們禮不是表面上的虛文，是心理上眞誠惻怛的一點「心」，所以

唯我主義與教育

一

中國有一位大思想家——嵇康，——對于教育這個東西，是很反對的。以為有教育就有不自然，自然便無須教育了。在他難張遼叔自然好學論裏說：——

「夫民之性好安而惡危，好逸而惡勞，故不擾則其願得，不逼則其志從，洪荒之世大樸未虧，君無文于上民無競于下。物全理順，莫不自得，飽則安寢，飢則求食，怡然鼓腹，不知為至德之世也！……及至人不存，大道陵遲，乃始作文墨以傳其意，區別羣物，使有類族；造立仁義，以嬰其心；制其名分，以檢其外；勸學講文，以神其教；故六經紛錯，百家繁熾。開榮利之塗，故奔騖而不

覺。是以貪生之禽，食園池之粱菽；求安之士，乃詭志以從俗；操筆執觚，足容蘇息，積學明經，以代耕稼，是自困而後學，學以致榮，計而後習，好而習成，有似自然。……推其原也，六經以抑引爲主，人性以從容爲歡；抑引則違其願，從欲則得自然；然則自然之得，不由抑引之六經，全性之本，不須犯情之禮律。」

我以爲嵇氏的話是對的，如果教育的目的，只在乎「積學明經，以代耕稼」換句話說，教育家只不過藉學問來糊口一時，那末這種教育還要得嗎？我以爲現在在我們求學時代，須先要對于這個問題問問纔好，如果志向沒有拿定，便來胡亂讀書，無論所讀的書，不過蠻記些書本子的知識學問，並且就求學者志向講，早已不堪成就的了。嵇氏的話是對的：「從欲則得自然，抑引則違其願；」從前的教育，都是用外鑠的手段，來摧殘人的「自我」，現在的教育卻要反過來尊重自我的表現。我以爲

尊重自我的，才算眞敎育，尊重自我的，纔會眞讀書，似那般陷溺本心去作書本奴隸的，學問懂得越多，距離自我的眞理越遠，「拋却自家無盡藏，沿門託鉢效貧兒」；這難道就是敎育的目的嗎？

如果人們是壞的，便種種「強迫敎育」「軍國民敎育」都是很必要了。但人們本來都是好的，所以敎育宗旨除了「要使這本來的善性充分發達外」沒有什麼！孟子說得好：「我固有之也，非由外鑠我也」；會得這個本來自有的「眞我」，便就是頂大的學問了。世間還有什麼更好的學問呢？陸象山說：「吾目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能味，心能思，手足能運動，更要甚存誠持敬？」楊慈湖說：「吾目視耳聽，鼻嗅口嘗手執足運，無非大道之用」；王陽明說：「那能視聽言動底便是性」；王東崖說：「纔提起一個學字，却是便要起幾層意思，不知原無一物，原自見成，順明覺自然之應而已。自朝至暮，動作施爲，何者非道，更要如何，便是與蛇畫足」只要認得

「我」認得這本性自然性，便萬感萬應，莫不是自然，依着他做去，自然是不會錯了。並且朋友們日日爲着書本子向外去求，此刻也應該回頭來照顧照顧自己「精神的學校，」精神的學校不是別的，就是朋友們的自我，本性自然性，就是朋友們的「心界，」朋友們的「小宇宙，」「小天地，」因爲我們的自我就是包藏一切萬物的一個縮影，所以也可喚做一個「學校」一個「教育機關，」朋友對于現代教育有什麽不滿意嗎？就請打開自己的心門，向自己學校裏去求那最切身最快活的學問。須知唯有這個學校才不靠書本不靠知識的。如果把我們的學校教育叫做「苦學，」那末我們內心的學校教育就是「樂學」了。如果把我們所讀的教科書，叫做「苦書，」那末我們內心的書籍，就是「樂書」了。這種「樂書」「樂學」是只靠自己的眞情自己的誠意得來的。並且有唯有這個學校，纔是朋友們安身立命的求學所在了！

既然在我方面有「精神的學校」，那末我們爲什麼還要人間教育呢？我們都知道人間教育只不過把人們快樂的時代，白白送掉罷了！如盧梭在愛彌兒所說：—

「快樂可喜的時代，送于眼淚，懲戒，威嚇，奴隸的生活中。這種樣子仍以爲是要使兒童好，實則于不知不覺之間，招進死神，來捉兒童于此種可哀的準備中。」

可憐憫的「人間教育」！我不知你，除了束縛人們以外，還有什麼好處呢？固然人間教育也能零零碎碎地給人們一些知識。但盧梭又告訴我們：

「唉人呀！請盡各自底眞情，此爲諸君第一個義務，不管階級，不問年齡，凡對于稱爲人的，都當盡你們的眞情，離開眞情，還有什麼智慧可言呢？」

盧梭的話是對的：「離開眞情，還有什麼智慧可言呢？」老實說，學問不學問，元不要緊，因爲智識是從外面加添出來的，橫豎阿貓阿狗假使稍稍用些工夫，都可以

裝進一腦袋的學問，但究竟和眞情的自我有什麼相干呢？最可笑的，就是現在人間教育，差不多都基礎于兩個誤謬的主義上，所以教育的結果，使人越發無情無趣了。一個是：

一**宗教教育** 他告訴我們：「人就是罪惡的表徵，假使不在神前懺悔，將來是不能超升天堂的。所以現在的生活，是爲將來贖過去的罪惡而生活，並不是爲現世而生活，我們應該拋棄現世的快樂，而克己絕慾，把自身的一切貢獻于神的面前。」這種教育，眞無異于教育上的自殺主義！因爲他們都是沒有胆量承認自己是善的，他們也不知道爲神所著自己內心的書，乃眞正的聖書，換句話說，就是他們不信仰「現世主義」，所以他們的教育，名叫做使人得幸福，結果只能把人們快樂可喜的時代奪去了。自然所給人們底一閃的愉快，完全犧牲而遺恨于一世了！我良善的教育家！請莫把「基督」「釋迦」的名義來束縛兒童啊！讓兒童感到生存底快樂時，

應當任他儘量的快樂，如是不論幾時死神來召他們，他是已經嘗過人生樂味的一個人了。」

二國家主義的教育　晚近國內教育家，抱這種思想的很多，但由我看起來，和宗教教育家一樣地不把人當人，而把人看作「非人」了！我們講教育的人，頭一件要認清的「人因爲他自己而受教育，不是爲着別人。」我們教育的目的，如果只是爲着「神」的，或爲着「國家」的，不是一樣地好聽，一樣地不對嗎？現在請舉幾個例給大家看看。佛祖統記二十七卷有一篇「善導傳」說：——

「善導不知何處人，唐太宗貞觀中聞道綽之于九品道場講「地經」一感而師之，後居長安，居光明寺，弘念佛法門三十餘年，後語人曰：此身可厭，吾將西歸，乃登柳樹發願曰：願佛接我，菩薩助我，使我不失正念，得生安養。言已投身自絕。」

這一段故事，我們看起來是何等地殘酷呀！但他分明受的「宗教教育」的結果，所以把「自我」蒙蔽了，結果就是這樣不近人情了！且慢！國家主義的教育的影響，比這個還要可怕，還要無情。盧梭的愛彌兒曾舉一個例道：——

「斯巴達底母親，令其五子從事于戰場，未幾一個急使到，她戰慄以問他底情形，他說：「五人都被殺死了！」婦人盛氣地說：「賤奴！那個來問你這種事情，」急使吃了一驚，乃改言曰：「我們已經戰勝了！」婦人于是踴躍詣神明，以感謝神明，那眞是一個國民。」

這是何等傷心的事呀！在國家主義教育之下，不但人道是沒有了，簡直連母子間天性的愛情都沒有了！他們心目中只知有一個抽象的「國家」而不知具體的實在的「自我」的重要，他們心目中只看見一個占更籠統的「國家」，却不知人類情感愈發達，就可撤去現在國家的界限，而實現人類全體的大同世界了！

我呢？既不主張「印度式的『宗教教育』」，也不取于「西洋式的『國家教育』」。我的宗旨，只在乎使人自己覺悟，自己快活。如果朋友願意就稱我做中國式的「唯我教育」，也沒有什麼不合理的！

二

中國式的「自我教育」是在反身認識人生內界的美，和本來美性的實現，用一個簡單的話來說，只是一個「樂」字，只是要復我自然的和暢，求我本心的快活罷了！我們常聞宋明人說「尋孔顏樂處」究竟什麼是孔顏樂處呢？羅近溪說得好：

「問孔顏樂處，羅子曰所謂樂者，竊意只是快活而已。豈快活之外，復有所謂樂哉？生意活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，卻是聖賢之所謂仁……蓋人之出世，本由造物之生機，故人之爲生，自有天然之樂趣，故曰仁者人

也。」

人生本來快活，只要人們能夠處處發揮本性，天機活潑，無入而不自得，便就是最完滿的教育了。所以論語述而說：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚；」坦蕩蕩的何等逍遙自在，所以叫做君子。長戚戚的患得患失，只得叫做小人。述而又說：——

「子曰飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣，不義而富且貴，于我如浮雲！」

富貴只算天上的浮雲，而孔子所求者乃在自我的中心和暢，乃在于「樂以忘憂；」孔子所最讚許的兩個弟子，也都是傳這個「自我快活主義」的，如雍也篇：——

「子曰賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」

又先進篇敘諸弟子侍坐言志，孔子都不甚許可，祇有曾點說的好些：

「點爾何如？鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作，對曰異乎三子者之撰。子曰：何傷乎？亦

各言其志也。曰：莫春者春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然曰：吾與點也！」

這種自我快活的教育學說，傳到孟子手中，更越發揮得透徹了！盡心上說：

「孟子曰：萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉！」

這個樂不用外求，只須反省默認便得。他又想「得天下英才而教育之」而教育的旨趣，也不過使天下自由人都能夠自得，所以離婁下說：

「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安；居之安則資之深；資之深則取之左右逢其原；故君子欲其自得之也。」

這種「自得」的教育，以後影響於宋明儒很大。周濂溪嘗教人尋孔顏樂處，所樂何事？邵康節觀物外篇也說：「學不至於樂，不可謂之樂。」程明道自言「自見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意」；陸象山也告訴我們要「內無所累，外無

所累，自然自在』他這番話不消說也是『因讀孟子而自得之』(語錄)的了。然自我快活主義，在宋代雖不失其傳，而實在到了明代纔能特別發揮光大，而成功了明代的教育理想。最初提倡這種思想的，是陳白沙先生。他說：——

『自然之樂，乃眞樂也。宇宙間復有何事？』(與湛民澤書)

『山林朝夕一也，死生常變一也，富貴貧賤威武一也。而無以動其心，是名曰自得。自得者，不累於外物，不累於造次顚沛，鳶飛魚躍，其機在我。』(贈彭惠安別言)

白沙門人都是胸懷灑落的，可以見他們的學風了。然明代的教育理想，雖發端於白沙，而實大成於王陽明先生。自王陽明先生出來，而中國式的『自我快活的教育』纔大告成立。他在傳習錄裏說：——

『樂是心之本體，……雖則聖人別有眞樂，而亦常人之所同有，但常人有之

又卷二有樂學歌一首最好：——

「人心本自樂，自將私欲縛；私欲一萌時，良知還自覺；一覺便消除，人心依舊樂；樂是樂此學，學是學此樂；不樂不是學，不學不是樂；樂便然後學，學便然後樂；樂是學，學是樂；於乎天下之樂，何如此學！天下之學，何如此樂！」

我們再看王一菴先生遺集，很多的話和這樂學歌是一樣宗旨：

「孔門教弟子，千言萬語，而記論語者首曰學而時習之，不亦說乎！是夫子教人第一義也。蓋人之心體，本自悅樂，本自無慍，惟不學則或憧憧而慮，營營而求，忽然而恐，戚戚而憂，而其悅樂不慍之體，遂埋矣。故時時學習，則時時復其本體，而亦時時喜悅；一時不習，則一時不悅；一時不悅，便是一時不習；可見聖門學習，只是此悅而已。。。。。。。」

王心齋的兒子東崖先生，把這種教育主義更發揮得窮微盡致，一些也沒有遺

憾了。他有一篇論文現在錄之如下：——

一問學何以乎？曰樂。再問之，則曰：樂者，心之本體也；有不樂焉，非心之初也。吾求以復其初而已矣。然則必如何而後樂乎？：曰本體未嘗不樂，今曰必如何而後能，是欲有加於本體之外也。然則遂無事於學乎？：曰何爲其然也？莫非學也，而皆所以求此樂也。樂者樂此學，學者學此樂，吾先子蓋嘗言之也。如是則樂亦有辨乎？：曰有，有所倚而後樂者，樂以人者也；一失其所倚，則慊然若不足也。無所倚而自樂者，樂以天者也；舒慘欣戚，勞悴得喪，無適而不可也。既無所倚，則樂者果何物乎？道乎？心乎？：曰無物故樂，有物則否矣。且樂卽道，樂卽心也。而曰：所樂者道，所樂者心，是牀上之牀也。學止於是而已乎？曰：昔孔子之稱顏淵，但曰不改其樂，而其自名也，亦曰：樂在其中。其所以喟然而與點者，亦以此也。二程夫子之聞學於茂叔也，於此蓋終身焉。而豈復

有所加也？」

由此可見「自我快活的教育，」實在就是中國傳說的教育主義了！中國教育的目的只在乎要實現「絕對樂的生活，」中國教育的方法只在乎自己思想自己覺悟。諸君！這是何等家風！何等滋味！我們要的，是不是這種中國式的教育？

宇宙美育

（舊稿）

石岑吾友：承贈大作美育之原理，看到你說：「宇宙乃一大藝術品之貯藏所，所謂宇宙美育，實含有至大至廣之精神，辟如天地之無不持載，無不覆幬」不覺手舞足蹈，而嘆教育的廣闊的全景的時代，湧現眼前了。本來渾然在天地造化一團虛明活潑之中，人們和宇宙是一體的。好比長空，雲氣流行，沒有止極；好比大海，魚龍變化，沒有間隔；這時遍體玲瓏，廣大無際，洞然天地人物盡在「眞情之流」當中，而天地人物的變化，就是人們一點「情」的變化，所以宇宙卽我，我卽宇宙。秋逸兄懸美的人生以爲美育的正鵠，這自和我不謀而合，特弟不謂美的人生，可自有其社會耳。看啊！天空海闊，月白風淸，鳶飛魚躍，無非此體，千紫萬紅，可句可觴，正是充塞宇宙內，都

入一聲歌，這就是我心中自創的宗教，也許是愛美的人的宗教罷！因為美在宇宙是無處不寄託的，所以美是本體，便是工夫，而「美育隱寓德智體羣諸育」誠如來論。我子民先生對教育方針之意見曰「世界觀教育」惟時時懸一無方體無始終之世界觀為鵠。這便是弟講「宇宙美育」的起點。美哉！美哉！蕩蕩休休使國人「優而柔之，饜而飫之，如江河之浸，膏澤之潤，」渙然冰釋，羣趨愛美一途，我不能不致謝於諸君子提倡之功了。

弟對教育上的信仰，是如 Herbart 所說「若是文人所不描寫的，詩人所不歌咏的，都與教育無關。」那原始時代的詩人，從感性生出的斯歌斯咏，斯陶，斯舞的「大自然」自是占教育的全領域了。我知道宇宙萬有的本體，決不從人的理智得來，是只能永遠緘默去證會的，所以在一切的自然現像之前，仰觀俯察，以直探到處皆有的本體，這不但使人們能夠享受美的歡樂，實在使人們大開眞情之眼，以與無方

體無始終絕對無比的「宇宙大神」融合爲一。所以「神」的觀念，實爲教育究竟的大目的，而宇宙育美的方法，也不須別求，只是隨處體認，便自與「無限」「絕對」的本體——神——滲透，和諧。

復次：人受天地的「眞情」而來，渾是一片，美在其中。所謂「仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」這種人體的美，善看直有與天地萬物上下同流各得其所之妙，雖是形體很渺小的，一任眞情，便卽天地之神妙萬物而無不在。因此我講美育的第二步，是在反身認識人生內界的美，和本來美性的實現。從前程子再見周茂叔，吟風弄月以歸，有吾與點也之趣。每教人尋仲尼顏子樂處。白沙先生說：「舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間」似此「江漢以濯之，秋陽以暴之」！孔門提倡美的態度，把人生弄得乾圓潔淨，敦厚溫柔，眞是何等家風！何等滋味！美哉乎人生！私欲盡處，眞情充塞流行，而一男一女之美——性美——尤使

我讚歎不置。

復次：人的生活方式，從本身最近的環圈擴大出來，而有「相人偶」的倫理生活，這也是和「宇宙美育」有密切的關係。何則？宇宙萬有只是「美的意象」在實際上就是一切「相人偶」的美名，如父慈，子孝，兄良，弟悌，只「慈」字便代表父對子間的大調和了。「孝」字便代表子對父間的大調和了。這「相人偶」的美的生活，凡厚薄親疏，都各有節文，各爲分內的互讓互助，在親人關係裏便成「家庭美育」在農村裏便能「出入相友，守望相助，疾病相扶持」若更把這美念擴到極致，就是最完美最愉快「美善相樂」的大同世界了。禮運大同說「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏諸己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

依我意思，宇宙美育到此才算歸宿。Schiller 把美育看作獲得政治上的自由的工具，實在先得我心的了。

最後，宇宙美育不但提高人們的美的認識力，並且引導人們去製造器具和發明物品。的因爲自然欣賞的結果，製造者的美感標準提高了。一切製品都受美的評價的支配，自格外精良。格外美麗。並且都是自然的模本，自然的種種意象都是美的，所以效法自然而成的產物，也都是美術品。那抽象的藝術，如音樂，詩歌，其風韻之高，不待說了！就是造形工藝如華屋，大廈，陶器，手工作物，一切都不是機械工業可比。這時藝術家和手工業，經濟生活和宇宙生活，渾成一片，再現一種『藝術美』的世界。（參看周易哲學第六章）從此工藝的基礎在於手工，而一切生活上問題，便解決了。所以欲根本要求經濟上的自由，也樂得走上『宇宙美育』一途。

由上種種，便知弟講宇宙美育，實從宇宙觀爲出發點，且應用到人生倫理，政治，

臺灣學生聯合會演說辭

今天能夠同朋友們聚會一堂，實是很榮幸的事！我雖然對於「臺灣問題」沒有什麽研究，卻是很熱烈的表同情。在我講演之先，應該表明我的態度，我的願心，和臺灣歷史上的羅福星是一樣的。

我的心事是很坦白的，我是一個世界大同主義者，同時也是一個革命主義者。我反對一切的強權──政府，官僚，軍閥，政客──總而言之，對於侵犯「自由」的黑暗勢力，我爲着「自由」兩字的尊嚴，和「自我」的人格起見，我都不能不出來反抗。但我反抗的緣故，決不是抱着一種「抽象的國家主義」，因爲抽象的國家主義，便是占有的衝動，其結果只足造成戰爭，或是如所謂五月九日的二十一條件，我們正

要竭力除去這身受的苦痛，難道還忍送給別人？

我的學力，現在雖不能給臺灣的朋友們指出了一條道路，一個方向，但我卻很分明地看出在臺灣的知識階級裏，已經有一個所欲創造，而且正在創造的一段「新歷史」。這段歷史爲臺灣前烈用無數心思才力所要造成而不能造成的，或者爲着朋友們的努力，奮鬬，而竟然實現。

至於那些持強權論的，崇拜武斷主義的，好弄陰謀的，執著偏見想用一個勢力統治人的，他們總想用黑暗勢力來摧殘光明。結果光明運動反震天撼地叫起來，遂就是「革命」了。

但是朋友，不要以爲這種革命是由於國家或種族的偏見，如果這樣，那末朋友就不是我的朋友了，我的朋友應該是在知識線上的代表思想家。我的朋友要是一個沒有國家或種族的偏見的人們，可是我的朋友卻不能不極端主張革命的。革命

的宗旨，爲的是要推翻「強權」—政府，軍閥，官僚，政客—而達到「和平」的目的。如果這樣，朋友們才算做民衆的指導者，才算知識線上的人物！我很相信在那些武人，那些政客的「非知識線」的人物專權之下，好似歷史上只有「戰爭」「嘴及爪的鬬爭；」而在智識線上，則各處民衆思想家的精神卻完全本於同一的精神同一的方向進行。並且我敢說世界的惡業，全在一般「非智識線上」的人物做出來的，沒有一回是由有思想在智識線上的引導着幫助着作出來的？不信，請看前幾年引動全歐的大戰當中，全歐的知識線上的代表，在那樣發狂熱的時際，他們也是不失本色，不辭勞瘁，不避艱難，不畏强禦的，爲精神，爲眞理，爲人類全體來反對他。到了戰後還發生一篇精神獨立宣言，載在巴黎的人道報上，這實在歷史上應該大書特書的一樁事的！不信，再看在亞細亞境內的軍國主義，資本的侵略主義下的青年運動，如前幾年中國青年的「五四運動」「六三運動」；朝鮮青年的自治運動和臺灣

朋友的「獨立運動」「議會運動」；可見在「非知識線」的歷史裏，只見那強者階級的嫌怨隔閡。但在「知識線」的歷史裏因爲打破種族和國家的界限，所以在智識線上知道亞細亞青年運動都是由黑暗向光明的運動，表面上形式上雖然不同，而他們的精神，他們的方向，則都一定都集中在那光明裏成一個線索，對於「強權階級」，我們可以喚他做「革命階級」。

我的親愛的朋友，請不要忘卻這種反對「強權階級」的責任，這是我們在知識線上的責任，我們不要錯了這個責任，臺灣如果不能演出一段「新歷史」罷了，如能演出「新歷史」則必以朋友們——知識階級們——爲主動，只有朋友們能夠擔負這種「歷史的偉大使命」。

但是怎樣「革命」呢？他的方法雖有種種，而他的根本觀念却就是甘地所說的「以善勝惡」的主義。一旦能夠把眞理來推翻非眞理，把自由來推翻強權，這就

是朋友們的勝利！朋友歷史是人做成的呵；只要朋友們自己努力，便什麼困難的環境，都可以不怕他。但是朋友，你們拿什麼做你們革命的工具呢？惟一的工具就是潛服在朋友們心裏的眞情。我祝眞情的勝利！我祝臺灣新歷史的發生！

一九二五，四，十二。廈門

春秋正辭（莊存與）　清經解本

公羊何氏釋例（劉逢祿）　清經解本

公羊何氏解詁箋（劉逢祿）　清經解本

公羊義疏（陳　立）　續經解本

春秋董氏學（康長素）　萬木草堂本

◎大戴禮記

大戴禮記補注（孔廣森）　清經解本

大戴禮記解詁（王聘珍）　廣雅書局本

◎禮記

禮記注疏（鄭玄注　孔穎達疏）　十三經注疏本

禮記章句（王夫之）　船山遺書十三

中庸章句（朱熹）　四書集註本

中庸纂疏（趙順孫）　通志堂經解本

傳習錄（王陽明）　陽明集要本

四書正誤卷二中庸（顏元）　顏李叢書本

中庸傳註（李塨）　同上

◎論語

論語集解（何晏）　十三經注疏本

皇侃義疏　知不足齋叢書本

論語集註（朱熹）　四書集註本

論語通釋（焦循）　木犀軒叢書本

論語註（戴望）　南菁書院叢書本

◎孟子

孟子章句（趙岐）四部叢刊景宋刊本

孟子注疏（趙岐注 孫奭疏）十三經注疏本

孟子集註（朱熹）四書集註本

孟子纂疏（趙順孫）通志堂經解本

孟子師說（黃宗羲）梨洲遺著彙刊本

讀四書大全說卷八至卷十（王夫之）船山遺書二十

孟子字義疏證（戴震）戴氏遺書本

孟子正義（焦循）清經解卷一一一七至一一四六

孟子微（康長素）長興書局本

三 諸子哲學

◎老子

老子古義（楊樹達）中華書局本

道德眞經疏（河上公注　顧歡疏）吳興劉氏嘉業堂刊本

道德指歸論（嚴遵）學津討原第二十集

老子注（王弼）華亭張氏本

——附考異一卷（畢沅）經訓堂本

道德眞經注（吳澄）粵雅堂叢書本

老子集解（薛蕙）惜陰軒叢書本

老子翼（焦竑）金陵刻經處本

老子衍（王夫之）船山遺書本

新解老（劉少珊）商務印書館鉛印本現只北京琉璃廠尚有代售

莊子哲學（蘇甲榮）少年中國第二卷第二期

達爾文的天擇律與莊子的天鈞律（章鴻釗）學藝第六卷第二號

◎列子

列子注（張湛注　汪繼培校）湖海樓叢書本

列子解（盧重元）秦恩復刊書八種本

◎荀子

荀子注（楊倞）古逸叢書景宋本　世德堂本

荀子集解（王先謙）掃葉山房本

荀子補注（劉台拱）劉氏遺書本

荀子考異（錢佃）對雨樓叢書本

◎尹文子

魏武帝注（孫星衍校）平津館本

孫子十家注　岱南閣本

◎呂氏春秋

呂氏春秋注（高誘注　畢沅校）經訓堂本

——彙刻子書有浙江圖書館刻二十二子可用

四　參攷書類

◎漢書藝文志講疏（顧實）商務印書館本

◎子略（高似孫）學津討原本

◎讀子卮言（江山淵）商務印書館本

◎諸子通誼（陳鐘凡）商務印書館本附周秦訖元明諸子書目

◎讀書雜志（王念孫）金陵書局重刊本

孔子家語　（王肅注）　汲古閣叢書本

——古今僞書攷云：卽肅掇拾諸傳記爲之託名。

鬻子　（逄行珪注）　守山閣叢書本

——四部正譌云：自宋李仁父已疑之，而王長公尤極言其僞；乃余則以不惟其書可疑，熊之遇西伯亦僞也。

文子　（徐靈府注）　守山閣本

杜道堅纘義　武英殿聚珍本

——四部正譌云：自柳子厚以爲駮書，而黃東發直以注者唐人徐靈府所撰。

關尹子　（陳顯微注）　珠塵別錄本

——四部正譌云：五代閒方外士掇拾柱下之餘文，傳今竺乾之章旨，以成此書。

鶡冠子　（陸佃注）　學津討原本

——古今僞書攷云：好事者僞爲其書，用鶡賦以文飾之。

子華子　明郎兆王刊本

——古今僞書攷云：晁子止曰：多用王氏字說，謬誤淺陋，殆元豐以後舉子所爲耳。胡元瑞曰：此必宋人姓程名本者所爲。

亢倉子　金壺本

——古今僞書攷引柳子厚高似孫語，並言其僞。

晏子春秋（孫星衍音義）　經訓堂叢書本

晏子集釋（蘇輿）　湖南思賢書局本

——古今僞書攷引崇文總目曰：晏子八篇今亡，此書蓋後人採嬰行事爲之。

鬼谷子（陶宏景注）　秦恩復校本　四部叢刊本

——古今僞書攷云：是六朝所託無疑。

於陵子　湖北崇文書局本

——古文僞書攷云：此乃明姚士粦僞撰，見秘册彙函。

六韜　湖北崇文書局本

——古今僞書攷云：漢志無，隋志始有。其辭俚鄙，僞何疑！

司馬法　湖北崇文書局本

——古今僞書攷云：此書僅五篇，爲後人僞造無疑。凡古傳記所引司馬法之文，今書皆無之。

吳子（孫星衍校）　平津館本

——古今僞書攷云：其論膚淺，自是僞託。

孔叢子（宋咸注）　指海本

——古今僞書攷云：李燾以爲東漢末季彥輩爲之。朱仲晦以爲即注者僞作，其說近甚。

淮南子注（高誘）　浙局二十二子本

許愼淮南子注附淮南萬畢術（孫馮翼輯）　問經堂本

淮南鴻烈間詁（葉德輝輯）　觀古齋叢書本

淮南集證（劉家立）　中華書局本

淮南鴻烈集解（劉文典）　商務印書館本

◎春秋繁露（董仲舒撰）

春秋繁露注（凌曙）　續經解本

春秋繁露義證（蘇輿）　原刻本

春秋董氏學（康長素）　萬木草堂本

◎鹽鐵論（桓寬撰）

鹽鐵論注（張之象）　四部叢刊影明本

鹽鐵論考證　（張敦仁）　岱南閣叢書本

◎揚子法言（揚雄撰）

法言解　（李軌）　秦恩復仿宋大字本　四部叢刊影覆宋本

五臣音注　（李軌　柳宗元　宋咸　吳祕　司馬光）　世德堂本

◎太玄經（揚雄撰）

太玄經解贊　（范望）　明玉鏡堂依宋刊本

太玄經集注　（司馬光　許翰）　古棠叢書本

◎新論　（桓譚撰　嚴可均輯）　四錄堂類集本

◎白虎通義（班固撰）

白虎通疏證　（陳立）　續經解本

◎論衡　（王充撰）　四部叢刊影印通津草堂本

——謝无量王充哲學可參看，中華書局本。

◎潛夫論（王符撰）四部叢刊影述古堂精寫本

潛夫論箋（汪繼培）湖海樓叢書本

◎昌言（仲長統撰　嚴可均輯）四錄堂類集本

◎政論（崔實撰　嚴可均輯）四錄堂類集本

◎申鑒（荀悅撰）四部叢刊影明本

申鑒注（黃省曾）明本刊

◎魏子（魏朗撰　馬國翰輯）玉函山房輯逸書本

◎正部論（王逸撰　馬國翰輯）玉函山房輯逸書本

◎中論（徐幹撰）四部叢刊影明本

——此外陸賈新語二卷，（四部叢刊影明本）疑是依託，賈誼新書二卷（四部叢刊影明本）—

亦由後人掇拾而成。劉向新序十卷（漢魏叢書本）說苑二十卷（四部叢刊影明本）都與哲學無關，姑存目於此。

二 魏晉哲學

——參看世說新語（四部叢刊影明本）三國志及裴松之注（金陵書局刊本）等書。

◎老子注（鍾會撰 嚴可均輯） 四錄堂類集本

◎易注（王弼） 十三經古注本

◎周易略例（王弼撰 邢璹注） 漢魏叢書本 學津討原本

◎老子注（王弼） 浙局二十二子本

○論語釋疑（王弼） 玉函山房輯佚書本

◎論語集解（何晏） 十三經注疏本

◎無名論（何晏） 列子仲尼篇張湛注引

○人物志（劉劭）四部叢刊影印明正德本

◎嵇中散集（嵇康）四部叢刊影明刊本

◎通易論　達莊論　通老論（阮籍）見明人所刻阮集，通老論見太平御覽引不全，

◎郭子翼莊（郭象撰　明何羿輯）函海本

——看莊子注原書更好。

◎論語體注（郭象）玉函山房輯佚書本

◎列子注（張湛）浙局二十二子本

○傅子（傅玄）武英殿聚珍本　漢魏叢書本

○孫子（孫綽）玉函山房輯佚書本

○符子（符朗）玉函山房輯佚書本

◎抱朴子內外篇（葛洪撰　孫星衍校）平津館叢書本　湖北崇文書局本

——詰鮑篇保存鮑敬言思想，宜一讀。

三　六朝隋唐哲學

——以下各書，均見日本明治間東京弘教書院刊行「大藏經」中。商務印書館有影印本。南京金陵刻經處彙刻諸經，很夠用。價亦最廉。

(一)弘明集（梁僧佑撰）

(二)廣弘明集（唐道宣撰）

(三)歷代三寶記（隋費長房撰）

(四)高僧傳（梁慧皎撰）

(五)續高僧傳（唐道宣撰）

(六)大慈恩寺三藏法師傳（唐慧立撰）金陵刻經處校刊本較常州天寧寺爲佳

——以上各書，可考見佛教弘傳史之一班。

◎華嚴原人論（唐宗密撰）

◎起信論賢首疏注（唐宗密會注）起信論係僞書，可參看梁啓超大乘起信論考，證商務印書館本。

——以上華嚴宗重要經論。

◎古尊宿語錄四十八卷

◎禪源諸詮集（唐宗密述）　此書專說禪教一致論。

◎六祖壇經（唐宗寶編）

——以上禪宗重要語錄，中國佛教撰述，略盡於此。

◎韓昌黎集（韓愈）　四部叢刊影宋刊

◎李文公集（李翺）　四部叢刊影明刊本

——以上兩書代表佛學的反動時代。

丙　近代哲學

一　入門書類

◎宋元學案（黃宗羲撰全祖望修王梓材增補）　長沙重刊本

◎明儒學案（黃宗羲撰）　長沙刊本

聖學宗傳（周汝登撰）　叙「陽明左派」最詳，惜未見閱日本文求堂唐本書目有此書。

○理學宗傳（孫奇逢）　浙江公立圖書館發行

◎漢學師承記（江藩）　粵雅堂叢書本。又全謝山鮚埼亭集卷十一二（姚江借樹山房刊本）可與本書卷八參看。

◎淸代樸學大師列傳（支偉成）　泰東圖書局本。此書參攷錢林輯文獻徵錄

劉蕺山注解。宜一讀。毛奇齡太極圖說遺議雖反對論，亦可參看。

太極圖注述解（曹端）　明刊月川雜著本

太極圖注翼（吳日愼）　康熙壬申敬庵刊本

◎通書（周敦頤撰　朱熹注）　周濂溪集中

通書述解（曹端）　月川雜著本

通書注（李光地）　榕村叢書本

◎正蒙（張載撰）　正誼堂全書本集中

張子正蒙注（王夫之）　船山遺書本

正蒙會稿（劉璣）　惜陰軒叢書本

正蒙注（李光地）　榕村全書本

◎橫渠易說（張載撰）　通志堂經解本。此書可與正蒙比看。又西銘一卷。

◎朱子語類（宋黎靖德編）日本覆明朱崇沐本

刪定朱子語類八卷（張伯行）正誼堂本

◎朱子年譜（清王懋竑撰）浙江書局補刊白田草堂本

○近思錄（朱熹呂祖謙同撰　張伯行集註）正誼堂本

○伊洛淵源錄（朱熹撰）正誼堂本

○黃勉齋集（黃幹）仝上

○至言（蔡沈撰）嘉靖秦府刊本

○北溪先生字義（陳淳撰其門人黃雋編）附清顧虎編補遺附錄一卷

愛荆堂刻本

——以上宋學的正統派。

◎象山全集（陸九淵）四部叢刊影明本

◎慈湖遺書　（楊簡）　刊本僅有『慈湖遺書鈔』不全有四全書本

◎先聖大訓　（楊簡）　明萬歷中刊本

——以上心學一派。

◎陳龍川全集　（陳亮）　永嘉叢書本

◎葉水心全書　（葉適）　仝上

——以上功利主義派。

三　明代哲學

◎讀書錄　（薛瑄撰）　正誼堂本

◎月川語錄一卷夜行燭一卷　（曹端）　明刊月川稚著本

○居業錄　（胡居仁）　正誼堂全書本

——以上均明初程朱之正統派。

◎白沙子全集（陳獻章撰　湛若水等編）清乾隆辛卯陳兪等重校刊本

◎湛甘泉先生文集（湛若水撰）清康熙丁酉江東黃楷重刊本

◎困知記二卷續記二卷（羅欽順撰）正誼堂本

——以上程朱別派與陽明說較接近些。

◎陽明先生集要（王守仁撰　施邦曜輯）四部叢刊影明本

陽明先生傳纂（余重耀輯）中華書局本

◎王龍谿先生全集（王畿撰其子應斌應吉編）清道光壬午會稽莫晉校刊本

◎王心齋先生全集（王艮撰附王一菴王塘南王東崖等集）東台袁氏編訂排印本

◎聶雙江先生集（聶豹）南京省立第一圖書館藏板本。待查。

◎羅文恭公全集（羅洪先）雍正間刻本

◎胡子衡齊（胡直）豫章叢書本

◎荊州文集（唐順之）四部叢刊影明本

◎盱壇直詮（羅汝芳）吾友黃文弼藏此書，板本待查。

◎李氏焚書（李贄）國粹叢書本上海國學保存會印行

◎劉子全書（劉宗周撰　董瑒編）蕭山王宗炎等校刊本

——以上陽明學派。

◎顧端文公遺書（顧憲成）清光緒丁丑涇里顧氏重刊本

◎高子遺書（高攀龍撰　陳龍正編）無錫重刊本

——以上東林學派。

◎學蔀通辨（陳建）正誼堂本。此書代表王學的反動派。

四　清代哲學

◎日知錄（顧炎武撰　黃汝成集釋）武昌局本

◎亭林文集（顧炎武）同文圖書館石印本可用

◎明夷待訪錄（黃宗羲）掃葉山房梨洲遺著彙刊本

○破邪論（黃宗羲）此書繼明夷待訪錄作的。梨州遺著彙刊本。

◎黃書（王夫之）船山遺書本

◎噩夢（王夫之）仝上

◎存治編一卷存人編四卷，存學編四卷，存性編二卷。（顏元）北京四存學會增補顏李叢書本。

◎擬太平策 瘳忘編 平書訂（李塨）仝上

◎顏氏學記（戴望）國粹叢書本。序見謫麐堂遺集內。卷八至十錄顏李弟子極詳，爲研究顏李學派最重要的參考。

◎弘道書（費密）成都唐氏刻費氏遺書本。可參看胡適文存二集

◎孟子正義　（焦循）　清經解本

◎揅經堂集　（阮元）　清經解本。以論孟論仁篇性命古訓釋順諸篇爲最重要。

○癸巳類稿　（俞正燮）　續經解本。本于婦女問題頗有新穎的議論。

——以上唯情學派。

◎章氏遺書　（章學誠）　浙江圖書館排印本。可參看胡適章實齋年譜。商務印書館出版。

◎崔東壁遺書　（崔述）　上海古書流通處本

——以上歷史哲學二大家。

◎春秋正辭　（莊存與）　清經解本

◎公羊何氏釋例　公羊何氏解詁箋　（劉逢祿）　清經解本

◯劉禮部集　（劉逢祿）　道光十年刊本

◎龔定盦全集　（龔自珍）　國學扶輪社刊本

◎古微堂內外集　（魏源）　國學扶輪社刊本

◎謫麐堂遺集　（戴望）　宣統三年歸安陸氏重刻本

◎論語注　（戴望）　南菁書院叢書本

◎孔子改制考　新學偽經攷　（康長素）　萬木草堂本。又大同書會刊於不忍雜誌中。

◎仁學　（譚嗣同）　戊戌六君子遺集本單行本

——以上今文家書目。